

الحصول

في تفسير القرآن الكريم

تأليف الأستاذ الدكتور
محمود محمد عبد الحليم

الطبعة الأولى ١٩٨٤

الطبعة الثانية ١٩٨٤

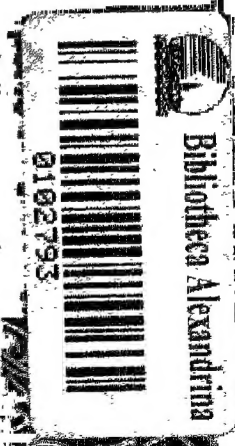
الطبعة الثالثة ١٩٨٤

الطبعة الرابعة ١٩٨٤

الطبعة الخامسة ١٩٨٤

الطبعة السادسة ١٩٨٤

الطبعة السابعة ١٩٨٤



المَحْصُولُ فِي عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ

لِلإِمَامِ الْأَصُولِيِّ النَّظَّارِ الْمَفْسَّرِ
فَخْرٍ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْحُسَيْنِ الرَّازِيِّ
٥٤٤ - ٦٠٦ هـ - ١٨٤٩ - ١٢٠٩ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة
لدار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
صَبَّ: ١١/٩٤٢٢ تلخس : Nasher 41245 LB
هاتف : ٨١٥٥٧٣ - ٣٦٦١٣٥

ترجمة المؤلف

حقبة من الزمن هي من أخرج الفترات في حياة الأمة الإسلامية ، هي النصف الثاني من القرن السادس الهجري ، هي الفترة التي ضمت بين حناياها الإمام فخر الدين الرازي . هذه الفترات تعرضت فيها بلاد الإسلام لضروب من الهمجية والوحشية من جراء الحملات الصليبية ، حيث كانت الخلافة العباسية في أوج شيخوختها وضعفها .

هذا من الناحية السياسية ، ولكن الأمر يختلف من الناحية الفكرية والثقافية حيث بلغت العناية بالعلوم والثقافات حدّها الكبير وخاصة في عراق العجم وما بعده فيما وراء النهر ، وباقي حواضر الإسلام كبغداد ودمشق والرّي وهراة وسواها . فالرّي ذاك ينبوع والمسرح لكافة الآراء والأفكار والمذاهب وكل ما تضمّه البيئة الإسلامية من العلوم . فمن هذه التربة وعلى هذا المسرح بزغت شمس الضياء الساطعة ، وقدوة الأنام ، وضمن هذا المحيط ولد الإمام العلامة فخر الدين الرازي أبو عبدالله محمد بن عمر بن حسين بن الحسن بن علي القرشيّ التيميّ البكريّ الطبرستانيّ الأصل ، الرازيّ المولد ، الشافعي المذهب ، المفسّر المتكلم الأصوليّ صاحب التصانيف المشهورة .

علامة العلماء والبحر الذي لا ينتهي ولكل بحر ساحل
ما دار في الحنك اللسان وقلبت قلماً بأحسن من ثناء أنامل

وُلد الإمام الرازي في رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة ، ونشأ وترعرع في بيت علم حيث كان والده الإمام ضياء الدين خطيب الرِّيِّ ، وعالمها صاحب الإمام أبي محمد البغوي ، حيث لَقِبَ بابن خطيب الرِّيِّ نسبة إلى أبيه . فاشتغل على أبيه إلى أن مات . وكان الفخر ربع القامة ، عبل الجسم ، كبير اللحية ، جهوريُّ الصوت ، صاحب وقار وحشمة إذا ركب مشى حوله نحو ثلاث مائة مشغل على اختلاف مطالبهم في التفسير ، والفقه ، والكلام ، والأصول والطب وغير ذلك ، وكان شديد الحرص في العلوم الشرعية والحكمة اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره وهي : سعة العبارة في القدرة على الكلام ، وصحة الذهن والاطِّلاع الذي ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين ، وكان فيه قوة جدلية ونظر دقيق ، وكان عارفاً بالأدب له شعر بالعربية والفارسية .

ومن شدة شغف الإمام الفخر الرازي بالعلم أكبَّ على التحصيل ، وحرص على أن لا يضيع من حياته أي وقت في غير التعلم والتعليم حيث يقول : « والله إنني لتأسف في الفوات عن الإشتغال في طلب العلم في وقت الأكل فإن الوقت والزمان عزيز » . أما اشتغاله بالأصول والمذهب فإنه اشتغل على والده ضياء الدين بالإضافة إلى الكثير من الشيوخ والأئمة في كافة مجالات وبحور العلم . ويقال إنه كان يحفظ « الشامل » لإمام الحرمين ، « والمستصفي » للغزالي ، « والمعتمد » لأبي الحسين البصري ، ولذلك قال : « ما أذن لي في تدريس علم الكلام حتى حفظت اثنتي عشرة ألف ورقة » . وقرأ الحكمة على المجد الجيلي ثم على الكمال السمناني ، وقيل على الطوسي صاحب « الحائز في علم الروحاني » .

وكان الإمام الرازي يرى أن تعلّم العلوم فرض من الفرائض الشرعية ، ولذلك أحب العلوم وأقبل عليها بدون تفريق ، فالعلوم في نظره لا تخرج عن

كونها واجباً، إلّا أنّها لا يتم الواجب إلّا به، أو ممّا لا بدّ منه لتحقيق مصلحته من المصالح الدنيوية أو ممّا لا بدّ من تعلّمه لمعرفة أضراره وأخطاره والدعوة إلى اجتنابه . والفخر الرازي من أفضل علماء عصره في الفقه وعلوم اللغة والمنطق والمذاهب الكلامية ، ومن أبرع أهل زمانه في الطب والحكمة ، شاع فضله في كل ذلك وذاع ، وبعد صيته بين الناس ، فكانوا يقصدونه من أطراف البلاد على اختلاف مقاصدهم في العلوم وتفتّنتهم ، فكان كلّ منهم يجد عنده النهاية فيما يرومه منه . وقد كان من خلال شغفه بالعلم مثلاً للباحث المدقّق، والعالم المحقّق ، يستجلي الغامض ، ويستكشف المجهول ، لذلك اتسعت معارفه وتنوعت علومه فكان أصولياً ، ونحوياً ، وشاعراً ، ولذلك لقّبه أصحابه الشافعية والأشاعرة « بالإمام » في سائر كتبهم ، وأطلق عليه في هراة لقب « شيخ الإسلام » .

يقول ابن خلكان : كان للفخري الرازي في الوعظ اليد البيضاء ، وكان يعظ باللسانين العربي والعجمي ، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء ، وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب حتى رجع بسببه خلق كثير من الكرامية وغيرهم إلى مذهب السُنّة . فقد كان إذا جلس للتدريس حفل مجلسه بجماعة من كبار تلاميذه وعدد كبير من الخلق على قدر مراتبهم وأقدارهم في العلم والفهم .

لازم الإمام الرازي الأسفار فقد خوارزم وقد تمهر في العلوم فجرى بينه وبين أهلها كلام فيما رجع إلى العقيدة فأخرج من البلد ، وقصد إلى ما وراء النهر فجرى له ما جرى بخوارزم ، فعاد إلى الرّيّ حيث زوّج ابنيه بابنتي طبيب حاذق بالرّيّ فاستولى على ثروته بعد موته . ومن ثم سار إلى شهاب الدين الغوري سلطان غزنة فبالغ في إكرامه ، واتّصل بالسلطان علاء الدين خوارزم شاه فحظي عنده ، حتى أنه إذا رغب في رؤيته أتاه في داره بنفسه . وكان بينه

وبين الكرامية السيف فينال منهم وينالون منه سباً وتكفيراً حتى قيل إنهم سموه
فمات وخلف تركة ضخمة ثمانون ألف دينار . وقد توفي الإمام فخر الدين بهراة
في دار السلطنة يوم عيد الفطر سنة ست وستمئة ، حيث كان قد أملى رسالة
على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني تدل على حُسن عقيدته وظنّه بكرم الله
تعالى ومقصده بتصانيفه .

نُقل عن الإمام الرازي أنه كان كثيراً ما يذكر الموت ويقول : « إنني
حصّلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة البشرية وما بقيت أثر إلا
لقاء الله تعالى والنظر إلى وجهه » . وقد قال أيضاً على اشتغال بعلوم الكلام :
« يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام وبكى . . . » وقال : لقد اختبرت الطرق
الكلامية والمناهج الفلسفية فلم أجدها تروي غليلاً ولا تشفي غليلاً ، ورأيت
أصح الطرق طريقة القرآن ، أقرأ في التنزيه ﴿ والله هو الغني وأنتم الفقراء ﴾
وقوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ و ﴿ قل هو الله أحد ﴾ .

وللإمام فخر الدين الرازي شعر جيد ، فمن شعر قوله :

نهاية إقدام العقول عقل وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ومن شعره أيضاً في هراة :

المرء ما دام حياً يُستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفتقد
ومن شعره وهو أشبه بشعر أبي العلاء :

أرواحنا ليس يدرى أين يذهبها وفي التراب توارى هذه الجثث
كون يُرى وفساد جاء يتبعه الله أعلم ما في خلقه عبث

ومن الشعر الذي مُدح به الفخر الرازي من ديوان ابن عنين :

يا بن الكرام المطعمين إذا استوا في كل مسغبةٍ وثلجٍ خاشفٍ
والعاصمين إذا النفوس تطايرت بين الصوامر والوشيج الراعفِ

من نبأ الورقاء أن محلكم حرم وأنتك ملجأ للخائف
وللفخر الرازي الكثير من التصانيف والمؤلفات ، فمن شغفه بالعلم كان
شغفه بالتأليف حتى كتب في كل علم تعلمه . يقول ابن خلكان : إن كتبه
ممتعة ، وقد انتشرت تصانيفه في البلاد ، ورزق فيها سعادة عظيمة ، فإن الناس
اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين ، وهو أول من اخترع الترتيب الذي تجده في
كتبه ، وأتى فيها بما لم يسبق إليه ؛ وفيما يلي ثبت مصنفاته : -

التفسير الكبير - تفسير الفاتحة - التفسير الصغير ، واسمه أسرار التنزيل
وأنوار التأويل - ونهاية العقول - المحصول ، في علم أصول الفقه - المباحث
المشرقية - لباب الاشارات - المطالب العالية في الحكمة - المعالم : في أصول
الفقه - المعالم : في أصول الدين - تنبيه الاشارة : في الأصول - الأربعين : في
أصول الدين - سراج القلوب - زبدة الأفكار وعمدة النظر - شرح الاشارات -
مناقب الإمام الشافعي - تفسير أسماء الله الحسنى - تأسيس التقديس - الطريقة :
في الجدل - رسالة في السؤال - منتخب تنكلوشا - مباحث الوجود والعدم -
مباحث الجدل - النبض - الطريقة العلائية : في الخلاف - لوايح البينات : في
شرح أسماء الله والصفات - فضائل الصحابة الراشدين - القضاء والقدر - رسالة
في الحدوث - اللطائف الغيائية - شفاء العي من الخلاف - الخلق والبعث -
الأخلاق - الرسالة الصاحبية - الرسالة المجدية - عصمة الأنبياء - مصادرات
إقليدس - في الهندسة - نفثة مصدر - رسالة في ذم الدنيا - الاختيارات
العلائية في التأثيرات السماوية - إحكام الأحكام - الرياض المونقة - رسالة في
النفس - المحصل في علم الكلام - طريقة في الخلاف - المحصول في الفقه - الملل
والنحل - الآيات البينات - رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض
سور القرآن الكريم - شرح عيون الحكمة - رسالة الجوهر الفرد - في الرمل -
مسائل الطب - الزبدة - الفراسة - الملخص في الفلسفة - المباحث العمادية في

المطالب المعادية - الخمسين في أصول الدين - رسالة في النبوت - نهاية الإيجاز في
دراية الإعجاز - البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان - عيون
المسائل النجارية - تحصيل الحق - مؤاخذات على النحاة - تهذيب الدلائل وعيون
المسائل في علم الكلام - إرشاد النظائر إلى لطائف الأسرار .

أما الكتب التي بدأ الإمام الفخر الرازي في تأليفها ولم يتمها فمنها : -
شرح سقط الزند - شرح كليات القانون - شرح وجيز الغزالي - في إبطال
القياس - شرح نهج البلاغة - الجامع الكبير في الطب - شرح المفصل
للزخشي - التشريح من الرأس إلى الحلق .
وللإمام فخر الدين الرازي كتب بالفارسية : كالرسالة الكمالية ، وتهجين
تعجيز الفلاسفة ، والبراهين البهائية .

مراجع ترجمة المؤلف :

- ١ - الوفيات ٢٤٨/٤ وما بعدها .
- ٢ - العبر للذهبي ١٤٢/٣ دار الكتب العلمية - بيروت .
- ٣ - البداية والنهاية ٦٠/١٣ دار الكتب العلمية - بيروت .
- ٤ - الوافي بالوفيات ٢٤٨/٤ وما بعدها .
- ٥ - شذرات الذهب ٢١/٥ .
- ٦ - التفسير الكبير للرازي ، المقدمة ، المطبعة البهية .

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قال مولانا الصدر الامام : « سلطان المحققين ، ناصر الاسلام والمسلمين ، بحر العلوم ، استاذ الورى ، علم الهدى ، استاذ الشرق والغرب حجة الله على العباد ، الداعي إلى الله أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي متع الله المسلمين بطول عمره ، وشكر في الدين سعيه » .

الحمد لله حق حمده ، وصلى الله على محمد وآله ، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين .

الكلام في المقدمات وفيه فصول

الفصل الأول :

في تفسير أصول الفقه

إعلم أن المركب : لا يمكن أن يعلم إلا بعد العلم بمفرداته ، لا من كل وجه ، بل من الوجه الذي لأجله يصح أن يقع التركيب فيه . فيجب علينا تعريف الأصل والفقه ، ثم تعريف أصول الفقه . أما الأصل فهو : المحتاج إليه . وأما الفقه ، فهو : في أصل اللغة عبارة : عن فهم غرض المتكلم من كلامه .

وفي اصطلاح العلماء عبارة: عن العلم بالأحكام الشرعية، العملية،
المُسْتَدَلُّ على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدِّين ضرورة.

فإن قلت: الفقه من باب الظنون، فكيف جعلته علماً؟!

قلت: المجتهد اذا غلب على ظنُّه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم
قطع بوجوب العمل بما أدَّى اليه ظنُّه: فالحكم معلوم قطعاً، والظن واقع في
طريقه.

وقولنا: العلم بالأحكام: احتراز عن العلم بالذَّوات، والصفات
الحقيقيَّة.

وقولنا: الشرعيَّة احتراز: عن العلم بالأحكام العقليَّة، كالتماثل،
والاختلاف، والعلم بقبح الظلم، وحسن الصدق، عند من يقول بكونها
عقليَّين.

وقولنا: العمليَّة احتراز عن العلم بكون الاجماع، وخبر الواحد والقياس
حجَّة. فإن كل ذلك: أحكام شرعيَّة، مع أنَّ العلم بها ليس من الفقه، لأنَّ
العلم بها ليس علماً بكيفيَّة عمل.

وقولنا: المُسْتَدَلُّ على أعيانها احتراز: عما للمقلِّد من العلوم الكثيرة المتعلِّقة
بالأحكام الشرعيَّة، العمليَّة؛ لأنَّه اذا علم: أنَّ المفتي أفتى بهذا الحكم، وعلم
أنَّ ما أفتى به المفتي هو: حكم الله تعالى في حقه، فهذان العلمان يستلزمان العلم
بأنَّ حكم الله تعالى في حقه ذلك مع أنَّ تلك العلوم لا تُسمَّى فقهاً؛ لما لم يكن
مُسْتَدَلًّا على أعيانها.

وقولنا: بحيث لا يعلم كونها من الدِّين ضرورة احتراز: عن العلم
بوجوب الصلاة والصوم: فإنَّ ذلك لا يُسمَّى فقهاً؛ لأنَّ العلم الضروريُّ

حاصل بكونهما من دين محمد صلى الله عليه وسلم .

وأما أصول الفقه فاعلم أن اضافة : اسم المعنى .

تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عُيِّنَ له لفظة المضاف، يقال: هذا مكتوب زيد، والمفهوم ما ذكرناه .

وعند هذا نقول : أصول الفقه : عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها ، وكيفية حال المستدل بها .

وقولنا: مجموع، احتراز عن الباب الواحد من «أصول الفقه»؛ فإنه وإن كان من أصول الفقه، لكنه ليس أصول الفقه؛ لأن بعض الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء .

وقولنا: طرق الفقه، يتناول: الأدلة، والأمارات .

وقولنا: على طريق الاجمال، أردنا به بيان كون تلك الأدلة: أدلة، ألا ترى أننا نتكلم في أصول الفقه في بيان أن الاجماع دليل؟! فأما: أنه وجد الاجماع في هذه المسألة فذلك لا يذكر في «أصول الفقه» .

وقولنا: وكيفية الاستدلال بها، أردنا به: الشرائط التي معها يصح الاستدلال بتلك الطرق .

وقولنا : وكيفية حال المُستدلِّ بها، أردنا به: أن الطالب لحكم الله تعالى ان كان عامياً وجب أن يستفتي؛ وان كان عالماً وجب أن يجتهد فلا جرم: وجب في أصول الفقه أن يبحث عن حال الفتوى، والاجتهاد، وأن كل مجتهد: هل هو مصيب، أم لا! .

الفصل الثاني :

فيما يحتاج اليه أصول الفقه من المقدمات

لما كان أصول الفقه عبارة عن : مجموع طرق الفقه ، والطريق هو : الذي يكون النظر الصحيح فيه مُفْضِيّاً إمّا إلى العلم بالمدلول ، أو إلى الظنّ به ، والمدلول هنا هو : الحكم الشرعيّ ؛ وجب علينا تعريف مفهومات هذه الألفاظ .
أعني : العلم ، والظن ، والنظر ، والحكم الشرعيّ .

ثم : ما كان منها بَيِّنَ الثبوت ، كان غنياً عن البرهان . وما لم يكن كذلك : وجب أن يحال بيانه على العلم الكلي الناظر في الوجود ولواحقه ؛ لأن مبادئ العلوم الجزئية لو برهن عليها فيها : لزم الدور وهو محال

الفصل الثالث :

في تحديد العلم والظن

هذا المقصود انما يتحقق ببحثين :

الأول : أنّ حكم الذهن بأمر على أمر ، اما أن يكون جازماً أو لا يكون ؛ فإن كان جازماً : فاما أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون ؛ فإن كان مطابقاً فاما أن يكون لموجب ، أو لا يكون .

فإن كان لموجب : فالموجب ، اما أن يكون حسياً ، أو عقلياً أو مركباً منها .
فإن كان حسياً فهو : العلم الحاصل من الحواس الخمسة . ويقرب منه العلم بالأمور الوجدانية : كاللذة ، والألم .

وإن كان عقلياً فاما أن يكون الموجب مجرد تصوّر طرفي القضية ، أو لا بد من شيء آخر من القضايا ، فالأول هو : البديهيّات ، والثاني : النظريّات .

وأما ان كان الْمُوجِبُ مركَّباً من الحسّ والعقل: فإمّا أن يكون من السمع والعقل، وهو: المتواترات.

أو من سائر الحواسّ والعقل، وهو: التجريبيّات والحدسيّات. وأمّا الذي لا يكون لموجب: اعتقاد المقلّد.

وأما الجازم غير المطابق فهو: الجهل.

وأما الذي لا يكون جازماً: فالتردّد بين الطرفين: ان كان على السويّة فهو: الشك، والا: فالراجح ظن، والمرجوح وهم.

الثاني: أنه ليس يجب أن يكون كلّ تصوّر مكتسباً، والا لزم الدور أو التسلسل إمّا في موضوعات متناهية، أو غير متناهية؛ وهو يمنع حصول التّصوّر أصلاً، بل لا بدّ من تصوّر غير مكتسب. وأحقّ الأمور بذلك: ما يجده العاقل من نفسه، ويدرك التفرقة بينه وبين غيره، بالضرورة.

ومنها: القسم المُسمّى بالعلم؛ لأنّ كل أحد يدرك بالضرورة ألّه وَلَدَتْهُ. ويدرك بالضرورة كونه عالماً بهذه الأمور.

ولولا أنّ العلم بحقيقة العلم ضروريّ، وإلا: لامتنع أن يكون علمه بكونه عالماً بهذه الأمور ضرورياً؛ لما أنّ التصديق موقوف على التّصوّر. وكذا القول في الظنّ.

ثم: العبارة المحرّرة أنّ الظنّ: تغليب لأحد مجوّزين ظاهريّ التجويز. وها هنا دقيقة، وهي أن التغليب: اما أنّ يكون في المُعْتَقَدِ، أو في الاعتقاد.

أما الذي يكون في المُعْتَقَدِ، فهو: أن يكون الشيء ممكن الوجود والعدم.

الا أنَّ أحد الطرفين به أولى : كالغيم الرطب ، فإنَّ نزول المطر منه ، وعدم نزوله ممكنان ، لكنَّ النزول أولى .

وأما الذي يكون في الاعتقاد فهو : أن يحصل اعتقاد الوقوع ، واعتقاد اللاوقوع كل واحد مع تجويز النقيض ، لكن اعتقاد الوقوع يكون أظهر عنده من اعتقاد اللاوقوع . فظهر : أنَّ اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لاعتقاد رجحان اللاوقوع .

فهذا الثاني هو : الظن ، فإن كان مطابقاً للمظنون : كان ظناً صادقاً ، والا : كان ظناً كاذباً .

وأما الأول وهو : اعتقاد رجحان الوقوع فإن كان مطابقاً للمعتقد : كان علماً أو تقليداً ، على التفصيل المتقدم ، وإلا : كان جهلاً والله أعلم .

الفصل الرابع :

في النظر ، والدليل ، والأمانة

أما النظر فهو : ترتيب تصديقات في الذهن ، ليتوصل بها إلى تصديقات آخر . والمراد من التصديق : اسناد الذهن أمراً إلى أمر بالنفي ، أو بالاثبات ، اسناداً جازماً ، أو ظاهراً .

ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل ، ان كانت مطابقة لتعلقاتها فهو النظر الصحيح ، وإلا فهو : النظر الفاسد .

ثم تلك التصديقات المطابقة ، اما أن تكون بأسرها علوماً ، فيكون اللازم عنها أيضاً علماً ، واما : أن تكون بأسرها ظنوناً ، فيكون اللازم عنها أيضاً ظناً .

وإما أن يكون بعضها ظنوناً ، وبعضها علوماً ، فيكون اللازم عنها أيضاً

ظناً؛ لأنَّ حصول النتيجة موقوف على حصول جميع المقدمات، فاذا كان بعضها ظناً: كانت النتيجة موقوفة على الظن، والموقوف على الظن ظن: فالنتيجة ظنيّة لا محالة.

وأما الدليل فهو: الذي يمكن أن يُتوصّل، بصحيح النظر فيه، إلى العلم.
وأما: الأمانة فهي: التي يمكن أن يُتوصّل بصحيح النظر فيها، إلى الظن.

الفصل الخامس:

في الحكم الشرعيّ

قال أصحابنا: إنّه الخطاب المتعلّق بأفعال المكلفين، بالاعتضاء أو التخيير.

أمّا: الاعتضاء فإنّه يتناول: اعتضاء الوجود، واعتضاء العدم؛ إمّا: مع الجزم، أو مع جواز الترك: فيتناول الواجب، والمحظور والمندوب والمكروه وأما التخيير فهو: الإباحة.

فإن قيل: هذا التعريف فاسد من أربعة أوجه:

أحدها: أن حكم الله تعالى على هذا التقدير: خطابه، وخطاب الله تعالى كلامه، وكلامه عندكم قديم: فيلزم أن يكون حكم الله تعالى بالحلّ، والحرمة قديماً.

وهذا باطل من ثلاثة أوجه:

الأول: أن حلّ الوطء في المنكوحة، وحرمة في الأجنبية صفة فعل العبد؛

ولهذا يقال: هذا الوطء حلال، أو حرام، وفعل العبد مُحَدَّث، وصفة المُحَدَّث لا تكون قديمة.

الثاني: أنه يقال: هذه المرأة حَلَّتْ لزيد بعدما لم تكن كذلك، وهذا مشعر بحدوث هذه الاحكام.

الثالث: أنا نقول: المقتضى لحلّ الوطء هو: النكاح، أو ملك اليمين وما كان معلّلاً بأمر حادث يستحيل أن يكون قديماً فثبت: أن الحكم يمتنع أن يكون قديماً، والخطاب قديم: فالحكم لا يكون عين الخطاب.

وثانيها: أن الأحكام خارج عن هذا الحدّ. وهو كون الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً.

وثالثها: أن الحكم الشرعيّ قد يوجد في غير المكلف، وذلك؛ كجعل إتلاف الصبيّ سبباً لوجوب الضمان؛ وجعل الدّلوّك سبباً لوجوب الصلاة.

ورابعها: أنك أدخلت كلمة أو في الحدّ، وهو غير جائز: لأنها للترديد والحدّ للايضاح؛ وبينهما مباينة.

والجواب، قوله: الحلّ، والحرمة من صفات الأفعال.

قلنا: لا نسلم، فإنّ عندنا لا معنى لكون الفعل حلالاً إلا مجرد كونه مقولاً فيه: رفعت الحرج عن فاعله، ولا معنى لكونه حراماً إلا كونه مقولاً فيه: لو فعلته لعاقبتك؛ فحكم الله تعالى هو: قوله، والفعل متعلّق القول، وليس لمتعلّق القول من القول صفة، وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية. بكونه مذكوراً، ومُخْبِراً عنه، ومُسَمَّيً بالاسم المخصوص.

قوله: إنا نقول: هذه المرأة حَلَّتْ لزيد، بعدما لم تكن كذلك.

قلنا: حكم الله تعالى هو قوله في الأزل: أذنت للرجل الفلاني، حين وجوده، في كذا؛ فحكمه قديم، ومتعلق حكمه مُحَدَّث.

قوله: الحكم يُعَلَّلُ: بالأسباب!.

قلنا: المراد من السبب عندنا المُعَرَّفُ، لا المُوجِبُ.

قوله: هذا التحديد يخرج عنه كون الشيء سبباً، وشرطاً، ومانعاً، وصحيحاً، وفاسداً.

قلنا: المراد من كون الدُّلُوك سبباً: أننا متى شاهدنا الدُّلُوك علمنا أن الله تعالى أمرنا بالصلاة، فلا معنى لهذه السببية إلا: الإيجاب.

وإذا قلنا: هذا العقد صحيح لم نعن به إلا: أن الشرع أذن له في الانتفاع به، ولا معنى لذلك إلا: الاباحة.

قوله: هذا التحديد يخرج عنه: إتلاف الصبي، ودلوك الشمس قلنا: معنى قولنا: إتلاف الصبي سبب لوجوب الضمان، أن الولي مكلف بإخراج الضمان من ماله، والرجل مكلف بأداء الصلاة عند الدلوك.

قوله: كلمة أو للترديد. قلنا: مرادنا أن كل ما وقع على أحد هذه الوجوه: كان حكماً، وإلا فلا.

الفصل السادس:

في تقسيم الأحكام الشرعية

التقسيم الأول وهو من وجوه:

خطاب الله تعالى إذا تعلّق بشيء: فيما أن يكون طلباً جازماً، أو لا يكون كذلك.

فإن كان جازماً فيما أن يكون طلب الفعل وهو: الإيجاب، أو طلب الترك وهو: التحريم.

وان كان غير جازم فالطرفان: إما أن يكونا على السوية، وهو: الإباحة، وإما أن يترجح جانب الوجود وهو: الندب، أو جانب العدم وهو: الكراهة فأقسام الأحكام الشرعية هي هذه الخمسة.

وقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها، فلنذكر الآن حدودها وأسماؤها.

أما الواجب فالذي اختاره القاضي أبو بكر: أنه ما يُدْم تاركه شرعاً على بعض الوجوه.

وقولنا: يُدْم تاركه، خير من قولنا: يعاقب تاركه؛ لأن الله تعالى قد يعفو عن العقاب، ولا يقدح ذلك في وجوب الفعل ومن قولنا: يُتَوَعَّدُ بالعقاب على تركه، لأن الخلف في خبر الله تعالى محال: فكان ينبغي أن لا يُوجَدَ العفو ومن قولنا: ما يُخَافُ العقاب على تركه، لأن الذي يُشَكُّ في وجوبه وحرمة، قد يُخَافُ من العقاب على تركه؛ مع أنه غير واجب، وقولنا: شرعاً إشارة إلى ما نذهب إليه: من أن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع.

وقولنا: على بعض الوجوه، ذكرناه ليدخل في الحد الواجب المخير؛ لأنه يلام على تركه: إذا تركه وترك معه بدله أيضاً. والواجب الموسع؛ لأنه يلام على تركه إذا تركه في كل الوقت، والواجب على الكفاية؛ لأنه يلام على تركه إذا تركه الكل.

فإن قيل: هذا الحد يدخل فيه السنة، فإن الفقهاء قالوا: لو أن أهل محلة اتفقوا على ترك سنة الفجر بالأصرار. فإنهم يحاربون بالسلاح. قلت: سيأتي جوابه إن شاء الله تعالى.

وأما الاسم فاعلم أنه لا فرق عندنا بين الواجب والفرض، والخفية
خصصوا اسم الفرض: بما عرف وجوبه بدليل قاطع، والواجب بما عرف وجوبه
بدليل مظنون.

قال أبو زيد رحمه الله: الفرض عبارة عن: التقدير؛ قال الله تعالى:
﴿فَيَصِفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٣٧] أي قدرتم.

وأما الوجوب: فهو عبارة عن: السقوط؛ قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ
جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٩] أي: سقطت؛ إذا ثبت هذا: فنحن خصصنا اسم
الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع؛ لأنه هو الذي يعلم من حاله، أن الله
تعالى قدره علينا.

وهذا الفرق ضعيف؛ لأن الفرض هو: المقدّر، لا أنه الذي ثبت كونه
مقدراً علماً أو ظناً، كما أن الواجب هو: الساقط. لا أنه الذي ثبت كونه ساقطاً
علماً أو ظناً؛ وإذا كان كذلك: كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين بأحد
القسمين تحكماً محضاً.

وأما المحذور فهو: الذي يُذمُّ فاعله شرعاً. وأسماء كثيرة:

أحدها: أنه معصية؛ وإطلاق ذلك في العرف يفيد: أنه فعل ما نهى الله
تعالى عنه. وقالت المعتزلة: إنه الفعل الذي كرهه الله تعالى والكلام فيه مبني
على مسألة خلق الأعمال، وإرادة الكائنات.

وثانيها: أنه محرم وهو قريب من المحذور.

وثالثها: أنه ذنب وهو المنهي عنه الذي تُتوقع عليه العقوبة والمواخذة.
ولذلك لا تُوصَفُ أفعال البهائم والأطفال بذلك، وربما يوصف فعل المراهق به،
لما يلحقه من التأديب على فعله.

ورابعها : أنه مزجورٌ عنه ٥ ومتوَعَّد عليه ٦ ويفيد في العرف ، أن الله تعالى هو المتوَعَّد عليه والزاجرُ عنه .

وخامسها : أنه قبيح ، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

وأما المباح فهو الذي أُعْلِمَ فاعله أو دُلَّ على أنه لا ضرر في فعله وتركه ولا نفع في الآخرة .

وأما الأسماء فالمباح يقال له : إنه حلال طُلُقٌ .

وقد يوصَفُ الفعل بأنَّ الإقدامَ عليه مباحٌ ، وإن كان تركه محظوراً كوصفنا دم المرتد بأنه مباح ، ومعناه : أنه لا ضرر على من أراقه ، وإن كان الإمام ملوماً بترك إراقته .

وأما المندوب فهو : الذي يكون فعله راجحاً على تركه في نظر الشرع ، ويكون تركه جائزاً .

وأما ذم الفقهاء من عدل عن جميع النوافل ؛ لاستدلالهم بذلك على استهانتهم بالطاعة ، وزهدهم فيها ؛ فإنَّ النفوس تستنقص من هذا دأبه وعادته .

وقولنا : في نظر الشرع احتراز عن الأكل قبل ورود الشرع فإنَّ فعله خير من تركه ٧ لما فيه من اللذة ٨ لكنَّ ذلك الرجحان لما لم يكن مستفاداً من الشرع فلا جرم أنه لا يسمَّى مندوباً .

وأما الأسماء فأحدها : أنه مرغَّب فيه ، لما أنه قد بعث المكلف على فعله بالثواب .

وثانيها : أنه مُسْتَحَبٌ ، ومعناه في العرف : أن الله تعالى قد أحبه .

وثالثها: أنه نفل، ومعناه: أنه طاعة غير واجبة، وأنَّ للإنسان أن يفعله من غير حتم.

ورابعها: أنه تطوُّع، ومعناه: أنَّ المكلف انقاذ الله تعالى فيه، مع أنه قرينة من غير حتم.

وخامسها: أنه سنَّة، ويفيد في العرف: أنه طاعة غير واجبة ولفظ السنَّة مختصُّ في العرف: بالمندوب؛ بدليل أنه يقال: هذا الفعل واجب، أو سنَّة.

ومنهم من قال: لفظ السنَّة لا يختصُّ بالمندوب، بل يتناول كل ما علم وجوبه أو زديته بأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو بادامته فعله؛ لأنَّ السنَّة مأخوذة من الإدامة؛ ولذلك يقال: الختان من السنَّة: ولا يراد به أنه غير واجب.

وسادسها: أنه إحسان، وذلك إذا كان نفعاً موصَّلاً إلى الغير مع القصد إلى نفعه.

وأما المكروه فيقال بالاشتراك على أحد أمور ثلاثة:

أحدها: ما نُهي عنه نهي تنزيه وهو الذي أُشعرَ فاعله بأنَّ تركه خير من فعله، وإن لم يكن على فعله عقاب.

وثانيها: المحذور وكثيراً ما يقول الشافعي رحمه الله: أكره كذا وهو يريد به التحريم.

وثالثها: ترك الأولى: كترك صلاة الضحى. ويسمى ذلك مكروهاً لا لنهي ورد عن الترك، بل لكثرة الفضل في فعلها. والله أعلم.

والتفسيران الأولان غير مرادين لا محالة؛ والثالث غير مراد أيضاً؛ لأن الفعل قد يكون حسناً مع قيام النفرة الطبيعية عنه، وبالعكس.

والرابع أيضاً غير مراد؛ لأنه يصير القبيح مفسراً بالمنع الشرعي.

فإن قلت: المراد منه القدر المشترك بين هذه الصور الأربع، من مسمى المنع.

قلت: لا نسلم أن هذه الصور الأربع تشترك في مفهوم واحد؛ وذلك لأن المفهوم الأول معناه: أنه لا قدرة له على الفعل. وهذا إشارة إلى العدم. والمفهوم الرابع معناه: أنه يعاقب عليه؛ وهذا إشارة إلى الوجود. ونحن لا نجد بينها قدراً مشتركاً.

وأما قوله: ويتبع ذلك أن يستحقَّ الذمُّ بفعله. قلنا: لما فسرت القبيح: بأنه الذي يُستحقُّ الذمُّ بفعله: وجب تفسير الاستحقاق والذم.

فأما الاستحقاق فقد يقال: الأثر يستحق المؤثر على معنى: أنه يفتقر إليه لذاته. ويقال: المالك يستحق الانتفاع بملكه، على معنى: أنه يحسن منه ذلك الانتفاع.

والأول: ظاهر الفساد. والثاني يقتضي: تفسير الاستحقاق بالحسن، مع أنه فسر الحسن بالاستحقاق، حيث قال: الحسن هو الذي لا يستحق فاعله الذم: فيلزم الدور.

وان أراد بالاستحقاق معنى ثالثاً، فلا بد من بيانه.

وأما الذمُّ فقد قالوا: إنه قول، أو فعل، أو ترك قول، أو ترك فعل يُنبىء عن اتضاع حال الغير.

والتفسيران الأولان غير مرادين لا محالة؛ والثالث غير مراد أيضاً؛ لأن الفعل قد يكون حسناً مع قيام النفرة الطبيعية عنه، وبالعكس.

والرابع أيضاً غير مراد؛ لأنه يصير القبيح مفسراً بالمنع الشرعي.

فإن قلت: المراد منه القدر المشترك بين هذه الصور الأربع، من مسمى المنع.

قلت: لا نسلم أن هذه الصور الأربع تشترك في مفهوم واحد؛ وذلك لأن المفهوم الأول معناه: أنه لا قدرة له على الفعل. وهذا إشارة إلى العدم. والمفهوم الرابع معناه: أنه يعاقب عليه؛ وهذا إشارة إلى الوجود. ونحن لا نجد بينهما قدراً مشتركاً.

وأما قوله: ويتبع ذلك أن يستحقَّ الذمُّ بفعله. قلنا: لما فسرت القبيح: بأنه الذي يُستحقُّ الذمُّ بفعله: وجب تفسير الاستحقاق والذم.

فأما الاستحقاق فقد يقال: الأثر يستحق المؤثر على معنى: أنه يفتقر إليه لذاته. ويقال: المالك يستحق الانتفاع بملكه، على معنى: أنه يحسن منه ذلك الانتفاع.

والأول: ظاهر الفساد. والثاني يقتضي: تفسير الاستحقاق بالحسن، مع أنه فسر الحسن بالاستحقاق، حيث قال: الحسن هو الذي لا يستحق فاعله الذمُّ: فيلزم الدور.

وان أراد بالاستحقاق معنى ثالثاً، فلا بد من بيانه.

وأما الذمُّ فقد قالوا: إنه قول، أو فعل، أو ترك قول، أو ترك فعل يُنبىء عن اتضاع حال الغير.

فنقول: إنَّ عُنَيْتَ بِالْأَتِّضَاعِ: ما ينفر عنه طبع الانسان ولا يلائمه فهذا معقول؛ لكن يلزم عليه أن لا يتحقَّق الحسن والقبح في حق الله تعالى لما أنَّ النفرة الطبيعيَّة عليه ممتنعة. وإنَّ عُنَيْتَ به أمراً آخر فلا بدُّ من بيانه.

واعلم: أن هذه الاشكالات غير واردة على قولنا؛ لأنَّنا نعني بالقبيح المنهيَّ عنه شرعاً. وبالحسن: ما لا يكون منهيّاً عنه شرعاً. وتندرج فيه أفعال الله تعالى، وأفعال المكلفين: من الواجبات والمندوبات والمباحات، وأفعال الساهي والنائم والبهائم.

وهو أولى من قول من قال: الحسن ما كان مأذوناً فيه شرعاً؛ لأنَّه يلزم عليه أن لا تكون أفعال الله تعالى حسنة. ولو قلت الحسن هو: الذي يصح من فاعله أن يعلم: أنَّه غير ممنوع عنه شرعاً، خرج عنه فعل النائم والساهي والبهيمة، ويدخل فيه: فعل الله تعالى؛ لأن وجوب ذلك العلم: لا ينافي صحته. وبالله التوفيق.

التقسيم الثالث

قالوا: خطاب الله تعالى، كما قد يرد بالاقتضاء أو التخيير فقد يردُّ أيضاً بجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً: فللَّه تعالى في الزاني حكمان أحدهما: وجوب الحدِّ عليه؛ والثاني: جعل الزنا سبباً لوجوب الحدِّ؛ لأنَّ الزَّنا لا يوجب الحدَّ بعينه وبذاته، بل بجعل الشارع إياه سبباً.

ولقائل أن يقول: ما كان المراد من جعل الزَّنا سبباً لوجوب الحدِّ هو أنَّه قال: متى رأيت انساناً يزني، فاعلم أنَّي أوجبت عليه الحدَّ فهو حق؛ ولكن يرجع حاصله: إلى كون الزنا معرِّفاً بحصول الحكم. وإن كان المراد: أن الشرع جعل الزَّنا مؤثراً في هذا الحكم فهذا باطل لثلاثة أوجه:

الأول: أن حكم الله تعالى كلامه، وكلامه قديم، والقديم لا يُعلَّل بالمُحدَث.

الثاني: أن الشرع لما جعل الزنا مؤثراً في وجوب هذا الحدّ، فبعد هذا الجعل، إمّا أن تبقى حقيقة الزنا كما كانت قبل هذا الجعل، أو لا تبقى فإن بقيت كما كانت وحقيقته قبل هذا الجعل ما كانت مؤثرة: فبعد هذا الجعل وجب أن لا تصير مؤثرة. وإن لم تبق تلك الحقيقة: كان هذا إعداماً لتلك الحقيقة. والشئ بعد عدمه يستحيل أن يكون موجباً.

الثالث: الشرع اذا جعل الزنا علّة. فإن لم يصدر عنه عند ذلك الجعل أمر البتّة استحالة أن يقال: إنّه جعله علّة للحدّ، لأنّ ذلك كذب: والكذب على الشرع محال.

وإن صدر عنه أمر فذلك الأمر: إمّا أن يكون هو الحكم، أو ما يوجب الحكم، أو لا الحكم ولا ما يوجبه.

فإن كان الأوّل: كان المؤثر في ذلك الحكم هو الشرع لا ذلك السبب.

وإن كان الثاني: كان المؤثر في ذلك الحكم وصفاً حقيقياً؛ وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح؛ وسنبطله ان شاء الله تعالى.

وإن كان الثالث فهو: محال؛ لأنّ الشارع لما أثر في شيء غير الحكم، وغير مستلزمٍ للحكم: لم يكن لذلك الشيء تعلّق بالحكم أصلاً.

التقسيم الرابع

الحكم قد يكون حكماً بالصحة، وقد يكون حكماً بالبطلان. والصحة قد تطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى.

أما في العبادات فالتكلمون يريدون بضحتها: كونها موافقة للشريعة سواء، وجب القضاء أو لم يجب. والفقهاء يريدون بها: ما أسقط القضاء؛ فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة في عرف المتكلمين؛ لأنها موافقة للأمر المتوجّه عليه، والقضاء وجب بأمر متجدّد. وفاسدة عند الفقهاء؛ لأنها لا تسقط القضاء. وأما في العقود فالمراد من كون البيع صحيحاً: ترتّب أثره عليه.

وأما الفاسد فهو: مرادف للباطل عند أصحابنا؛ والحنفية جعلوه قسماً متوسطاً بين الصحيح والباطل، وزعموا: أنه الذي يكون منعقداً بأصله، ولا يكون مشروعاً بسبب وصفه: كعقد الربا؛ فإنه مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث إنه يشتمل على الزيادة. والكلام في هذه المسألة مذكور في الخلافيات؛ ولو ثبت هذا القسم لم نناقشهم في تخصيص اسم الفاسد به.

ويقرب من هذا الباب البحث عن قولنا في العبادات: إنها مجزية أم لا! . واعلم: أن الفعل إنما يُوصَفُ بكونه مجزياً: إذا كان بحيث يمكن وقوعه، بحيث يترتّب عليه حكمه، ويمكن وقوعه بحيث لا يترتّب عليه حكمه. كالصلاة، والصوم، والحج.

أما الذي لا يقع إلا على وجه واحد: كمعرفة الله تعالى وردّ الموديعة، فلا يقال فيه: إنه مجزىء، أو غير مجزىء.

إذا عرفت هذه فنقول: معنى كون الفعل مجزياً: أن الاتيان به كاف في سقوط التعبد به. وإنما يكون كذلك لو أتى المكلف به مستجمعاً لجميع الأمور المعبرة فيه من حيث وقع التعبد به.

ومنهم من فسّر الأجزاء: بسقوط القضاء وهو باطل؛ لأنه لو أقي بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات: لم يكن الفعل مجزياً مع سقوط القضاء، ولأن القضاء إنما يجب بأمر متجدد على ما سيأتي بيانه، ان شاء الله تعالى .

ولأننا نعلّل وجوب القضاء: بأن الفعل الأول لم يكن مجزياً: فوجب قضاؤه، والعلّة مغايرة للمعلول.

التقسيم الخامس

العبادة تُوصَفُ: بالقضاء والأداء والاعادة.

فالواجب: اذا أدّى في وقته سُمّي: أداء. واذا أدّى بعد خروج وقته المضيق أو الموسّع سُمّي: قضاء. وان فعل مرة على نوع من الخلل، ثم فعل ثانياً في وقته المضروب له سمي: اعادة؛ فالاعادة: اسم: لمثل ما فعل على ضرب من الخلل.

والقضاء: اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود.

ثم ها هنا بحثان:

الأول: لو غلب على ظنّه في الواجب الموسّع أنّه لو لم يشتغل به لمات.

فها هنا: لو أخر عصى. فلو أخر وعاش، ثم اشتغل به قال القاضي أبو بكر: هذا قضاء؛ لأنه تعيّن وقته بسبب غلبة الظن، وما أوقعه فيه. وقال الغزالي رحمه الله: هذا أداء لأنه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه: فصار كما لو علم أنّه يعيش.

الثاني: الفعل لا يسمى قضاء، إلا إذا وُجد سبب وجوب الأداء مع أنه لم يوجد الأداء. ثم القضاء على قسمين:

أحدهما: ما وجب الأداء، فتركه وأتى بمثله خارج الوقت: فكان قضاء.
وهو كمن ترك الصلاة عمداً في وقتها، ثم أداها خارج الوقت.

وثانيهما: ما لا يجب الأداء، وهو أيضاً قسمان:

أحدهما: أن يكون المكلف بحيث لا يضح منه الأداء.

والثاني: أن يضح منه ذلك. أما الذي لا يضح منه الأداء فإما أن يمتنع ذلك عقلاً كالنائم والمغمى عليه: فإنه يمتنع عقلاً صدور فعل الصلاة منه.

وإما أن يمتنع ذلك منه شرعاً كالحائض: فإنه لا يضح منها فعل الصوم، لكن لما وجد في حقها سبب الوجوب وإن لم يوجد الوجوب سمي الإتيان بذلك الفعل خارج الوقت: قضاء.

وأما الذي يضح ذلك الفعل منه إن لم يجب عليه الفعل: فالملتضى لسقوط الوجوب قد يكون من جهته كالمسافر؛ فإن السفر منه، وقد أسقط وجوب الصوم.

وقد يكون من الله تعالى كالمريض؛ فإن المرض من الله وقد أسقط وجوب الصوم.

ففي جميع هذه المواضع، اسم القضاء إنما جاء: لأنه وجد سبب الوجوب منفكاً عن الوجوب، لا لأنه وجد وجوب الفعل، كما يقوله بعض من لا يعرف من الفقهاء: لأن المنع من الترك جزء ماهية الوجوب: فيستحيل تحقق الوجوب مع جواز الترك.

التقسيم السادس

الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به:

إمّا أن يكون عزيمة أو رخصة: وذلك؛ لأنّ ما جاز فعله، إمّا أن يجوز مع قيام المقتضى للمنع، أو لا يكون كذلك.
فالأول: الرخصة، والثاني: العزيمة.

فما أباحه الله تعالى في الأصل من الأكل والشرب لا يُسمّى رخصة، ويُسمّى تناول الميتة رخصة، وسقوط رمضان عن المسافر رخصة.

ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضى للمنع، قد يكون واجباً: كأكل الميتة، والافطار عند خوف الهلاك من الجوع. وقد لا يكون واجباً: كالافطار والقصر في السفر، وقول كلمة الكفر عند الإكراه.
ولما تكلمنا في الحكم الشرعي وأقسامه، فلنبين أنّه ثابت بالعقل أو بالشرع.

الفصل السابع

في أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت الا بالشرع

الحسن والقبح قد يُعنى بهما: كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً؛ وبهذا التفسير لا نزاع في كونها عقليّين. وقد يراد بهما: كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح؛ ولا نزاع أيضاً في كونها عقليّين، بهذا التفسير.

وإنما النزاع في كون الفعل مُتعلّق الذمّ عاجلاً وعقابه آجلاً؛ فعندنا: أنّ ذلك لا يثبت إلا بالشرع. وعند المعتزلة: ليس ذلك إلا لكون الفعل واقعاً على وجه مخصوص، لأجله يستحقّ فاعله الذمّ. قالوا: فذلك الوجه قد يستقلّ العقل بإدراكه، وقد لا يستقلّ.

أما الذي يستقلُّ فقد يعلمه العقل ضرورة: كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار. وقد يعلمه نظراً: كالعلم بحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع.

والذي لا يستقلُّ العقل بمعرفته: فكحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم اليوم الذي بعده، فإنَّ العقل لا طريق له إلى العلم بذلك، لكنَّ الشرع لما ورده به: علمنا أنَّه لولا اختصاص كل واحد منهما بما لأجله حسن وقبح، وإلاَّ لامتنع ورود الشرع به.

لنا: أن دخول هذه القبائح في الوجود، إمَّا أن يكون على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق. وعلى التقديرين: فالقول بالقبح العقلي باطل.

بيان الأول: أن فاعل القبيح إمَّا أن يكون متمكناً من الترك، أو لا يكون. فإن لم يتمكَّن من الترك، فقد ثبت الاضطرار. وإن تمكَّن من الترك، إمَّا أن يتوقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح، أو لا يتوقف، فإن توقف: فذلك المرجح إمَّا أن يكون من العبد، أو من غيره، أو: لا منه ولا من غيره.

أما القسم الأول وهو: أن يكون من العبد فهو محال؛ لأن الكلام فيه كما في الأول: فيلزم التسلسل.

وأما القسم الثاني: وهو أن يكون من غير العبد فنقول: عند حصول ذلك المرجح، إمَّا أن يجب وقوع الأثر، أو لا يجب.

فإن وجب فقد ثبت الاضطرار، لأنَّ قبل وجود هذا المرجح كان الفعل ممتنع الوقوع، وعند وجوده صار واجب الوقوع، وليس وقوع هذا المرجح بالعبد

الْبَيِّنَةُ: فلم يكن للعبد تمكُّن في شيء من الأحوال من الفعل والترك ولا معنى للاضطرار إلا ذلك.

وان لم يجب: فعند حصول هذا المرجح لا يمتنع وجود الفعل تارة وعدمه أخرى، فترجح جانب الوجود على جانب العدم، أما أن يتوقف على انضمام مرجح إليه، أو لا يتوقف، فإن توقف: لم يكن الحاصل قبل ذلك مرجحاً تاماً، وكنا قد فرضناه مرجحاً تاماً، هذا خلف.

وأيضاً: فالكلام في هذه الضميمة كما في الأول: فيلزم التسلسل وهو محال.

وأما إن لم يتوقف على انضمام قيد إليه، فمع ذلك المرجح تارة يوجد الأثر، وتارة لا يوجد، ولم يكن رجحان جانب الوجود على جانب العدم موقوفاً على قصد من جهته، ولا على ترجيح البَيِّنَةُ؛ وإلا لعاد إلى القسم الأول وقد أبطلناه.

فحيثُذ يكون دخول الفعل في الوجود اتفاقياً لا اختيارياً. فقد ثبت الاتفاق.

وأما القسم الثالث وهو: أن يكون حصول ذلك المرجح لا من العبد ولا من غيره فحيثُذ: يكون واقعاً لا لمؤثر، فيكون حصوله اتفاقياً لا اختيارياً.

وأما لو قلنا: إنَّ المتمكَّن من الفعل متمكَّن من الترك، لكن لا يتوقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح فعلي هذا التقدير: يكون رجحان الفاعلية على التاركية اتفاقياً أيضاً لأنَّ تلك القادرية لما كانت نسبتها إلى الأمرين على السوية ثم حصلت الفاعلية في أحد الوقتين دون التاركية من غير مرجح ألبتة: كان رجحان الفاعلية منه على التاركية اتفاقياً.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يقال: القادر يرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح؟ قلت: هل لقولك يرجح مفهوم زائد على كونه قادراً أو ليس له مفهوم زائد عليه؟! .

فإن كان ذلك مفهوماً زائداً على كونه قادراً، كان ذلك قولاً بأن رجحان الفاعلية على التاركية لا يمكن إلا عند انضمام قيد آخر إلى القادرية، فيصير هذا هو: القسم الأول الذي تكلمنا فيه .

وان لم يكن ذلك مفهوماً زائداً لم يبق لقولكم: القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح إلا أن صفة القادرية مستمرة في الأزمان كلها .

ثم إنه يوجد الأثر في بعض تلك الأزمنة دون بعض من غير أن يكون ذلك القادر قد رجحه، أو قصد إيقاعه . ولا معنى للاتفاق إلا ذلك: فثبت بهذا البرهان انقطاع: أن دخول هذه القبائح في الوجود، إما أن يكون على سبيل الاضطرار، أو على سبيل الاتفاق .

وإذا ثبت ذلك: امتنع القول بالقبح العقلي بالاتفاق .

أما على قولنا، فظاهر .

وأما عند الخصم: فلا أنه لا يجوز ورود التكليف بذلك، فضلاً عن أن يقال: إن حسنه معلوم بضرورة العقل .

فثبت بما ذكرنا: أن القول بالقبح العقلي باطل .

أما الخصم، فقد ادعى العلم الضروري بقبح الظلم والكذب والجهل، وبحسن الانصاف والصدق والعلم .

ثم قالوا: هذا العلم غير مستفاد من الشرع لأن البراهمة مع انكارهم الشرائع عالمون بهذه الأشياء.

ثم زعموا بعد ذلك: أن المقتضي لقبح الظلم مثلاً هو كونه ظلماً، لأننا عند العلم بكونه ظلماً نعلم قبحه، وإن لم نعلم شيئاً آخر، وعند الغفلة عن كونه ظلماً، لا نعلم قبحه وإن علمنا سائر الأشياء. فثبت أن المقتضي لقبحه ليس إلا هذا الوجه.

ومنهم من حاول الاستدلال بأمور:

أحدها: أن الفعل الذي حكم فيه بالوجوب مثلاً، لم يختص بما لأجله استحق ثبوت ذلك الحكم، وإلا كان تخصيصه بالوجوب دون سائر الأحكام، ودون سائر الأفعال: ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح.

وثانيها: أنه لو لم يكن الحسن والقبح إلا بالشرع: لحسن من الله تعالى كل شيء، ولو حسن منه كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولو حسن منه ذلك: لما أمكننا أن نميز بين النبي والمنتبىء. وذلك يُفضي إلى بطلان الشرائع.

وثالثها: لو حسن من الله تعالى كل شيء: لما قبح منه الكذب، وعلى هذا فلا يبقى اعتماد على وعده ووعيده. فإن قلت: الكلام الأزلي يستحيل أن يكون كذباً.

قلت: هب أن الأمر كذلك، لكن: لم لا يجوز أن تكون هذه الكلمات التي نسمعها مخالفة لما عليه الشيء نفسه؟: وحينئذ يعود الإشكال.

ورابعها: أن العاقل إذا قيل له: إن صدقت أعطيتك ديناراً، وإن كذبت أعطيتك أيضاً ديناراً، واستوى عنده الصدق والكذب في جميع الأمور إلا في كونه.

صدقاً وكذباً، فإننا نعلم بالضرورة أن العاقل يختار الصدق.

ولولا ان الصدق لكونه صدقاً حسن : وإلا لما كان كذلك .

وخامسها: أن الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع : لاستحال أن يعلما عند ورود الشرع بهما؛ لأنها إذا لم يكونا معلومين قبل ذلك : فعند ورود الشرع بهما يكون وارداً بما لا يعقله السامع ولا يتصوره؛ وذلك محال: فوجب أن يكونا معلومين قبل ورود الشرع.

والجواب عن دعوى الضرورة: أنها مسلمة، ولكن لا في محل النزاع فإن كل ما كان ملائماً للطبع حكموا بحسنه، وما كان منافراً للطبع حكموا بقبحه. فهذا القدر مسلم. فإن ادّعيتم أمراً زائداً عليه: فلا بد من افادة تصوّره.

ثم اقامة الدلالة على التصديق به؛ فإن كل ذلك غير مساعدٍ عليه فضلاً عن ادّعاء العلم الضروري فيه.

فإن قلت: الظلم ملائم لطبع الظالم ومع ذلك فإنه يجد في صريح العقل قبحه. ولأن من خاطب الجهاد بالأمر والنهي، فإنه لا ينفر طبعه عنه: مع أن قبحه معلوم بالضرورة، ولأن من أنشأ قصيدة غراء في شتم الملائكة والأنبياء، وكتبها بخط حسن، وقرأها بصوت طيب حزين فإنه يميل الطبع اليه وينفر العقل عنه. فعلمنا أن نفرة العقل مغايرة لنفرة الطبع.

قلت: الجواب عن الأول: أن الظالم لا يميل طبعه إلى الظلم؛ لأنه لو حكم بحسنه: لما قدر على دفع الظلم عن نفسه، فالنفرة عن الظلم متمكنة في طبع الظالم والمظلوم، إلا أنه إنما رغب فيه لعارض يختص به وهو: أخذ المال منه والحكم بحسن الاحسان إنما كان: لأن الحكم بحسنه قد يُقضي إلى وقوعه وهو ملائم لطبع كل أحد. والحكم بقبح الكاذب إنما كان: لكونه على خلاف

مصلحة العالم وبحسن الصدق: لكونه على وفق مصلحة العالم، وبحسن انقاذ الغريق: لأنه يتضمّن حسن الذكر، وإن لم يوجد ذلك، فلأنّ من شاهد شخصاً من أبناء جنسه في الألم: تألم قلبه، فإنقاذه منه يستلزم دفع ذلك الألم عن القلب. وذلك مما يميل اليه الطبع.

وأما مخاطبة الجماد، فلا نُسلّم أنّ استبقاها يجري مجرى استبباح الظلم، والقدر الذي فيه من الاستبباح، إنّما كان: لاتّفاق أهل العلم على أنّ الانسان لا يجب أن يشتغل الا بما يفيد فائدة إمّا عاجلة، وإمّا آجلة.

وأما القصيدة المشتملة على الشتم، فإنّما تُستَقْبَحُ: لإفصائها إلى مقابلة أرباب الفضائل بالشم والاستخفاف، وهو على مضادة مصلحة العالم.

فظهر أن المرجع في هذه الأشياء إلى ملائمة الطبع ومنافرتة. ونحن قد ساعدنا: على أنّ الحسن والقبح بهذا المعنى معلوم بالعقل؛ والنزاع في غيره.

سَلّمنا تحقّق الحسن والقبح، لكن: لا نُسلّم أن المقتضى لقبح الظلم هو: كونه ظلماً، ولم لا يجوز أن يكون المقتضى لقبحه أمراً آخر؟.

قوله: العلم بالقبح دائر مع العلم بكونه ظلماً: وجوداً وعدمًا.

قلنا: لمَ قلتَ: إنّ الدوران العقليّ دليل العليّة عليه؟ وما الدليل عليه؟!
ثم إنه منقوض بالمضافين فإنّ العلم بكل واحد من المضافين دائر مع العلم بالآخر وجوداً وعدمًا، مع أنّه يمتنع كون أحدهما علّة للآخر. وتمام تقرير هذا السؤال سيأتي ان شاء الله في كتاب القياس.

سلمنا أنّ الدليل الذي ذكرتموه يقتضي: أن يكون قبح الظلم لكونه

ظلمًا، لكنّ معنا ما يدل على فساده، وهو: أنّ المفهوم من الظلم: اضرار غير مستحقّ، وكونه غير مستحقّ قيد عديميّ، والقيد العدميّ لا يصلح أن يكون علّة للحكم الثابت، ولا أن يكون جزءاً للعلّة، إذ لو جاز استناد الأمر الثبوتيّ إلى الأمر العدميّ: لجاز استناد خلق العالم إلى مؤثّر عديميّ وحينئذ: ينسُد علينا باب معرفة كون الله تعالى موجداً؛ لأنّ العدم نفي محض: فيستحيل أن يكون مؤثراً.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون العدم شرطاً لتأثير العلّة في المعلول؟.

قلت: لأنّه اذا فُقد هذا العدم، لم تكن العلّة مؤثّرة في المعلول، وعند وجوده تصير مؤثّرة فيه. فكون العلّة بحيث تستلزم المعلول وتستعقبه أمر حدث مع حدوث هذا العدم، وليس له سبب آخر سواه: فوجب تعليله به؛ فيعود الأمر إلى تعليل الأمر الثبوتيّ بالأمر العدميّ، وهو محال.

وأما الجواب عما احتجوا به أولاً فهو: أنّ رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر، ان افتقر إلى المرجّح: توقّف رجحان فاعليّة العبد على تاركيّته على مرجّح غير صادر من جهته، وإلّا: وقع التسلسل. ويكون رجحان الفاعليّة على التاركيّة عند حصول ذلك المرجّح واجباً، والا لزم الرجحان لا لمرجّح.

وإذا كان كذلك: لزم الجبر، ويلزم من لزوم الجبر القطع ببطلان القبح العقليّ.

وان لم يفتقر الرجحان إلى المرجّح أصلاً فقد اندفعت هذه الشبهة بالكلية. والجواب عما احتجوا به ثانياً: أنّ الاستدلال بالمعجزة على الصدق مبنيّ على مقامين، أحدهما: أن الله تعالى إنّما خلق ذلك المعجز لأجل التصديق.

والثاني: أن كل من صدّقه الله تعالى فهو صادق، والقول بالحسن والقبح، إنّما ينفع في المقام الثاني، لا في المقام الأول. فلم قلتم: إنّ الله تعالى ما خلق

هذا الفعل الا لغرض: التصديق!؟

وتحقيقه: أن لو توقّف الرجحان على المرجّح: لزّم الجبر، وإذا لزّم الجبر:
لزم بطلان القبح العقليّ.

ولو لم يتوقّف على المرجّح: لجاز أن يقال: إن الله تعالى خلق ذلك المعجز
لا لغرض أصلاً.

ثم: إن كان ذلك لغرضٍ فلم قلتم: إنه لا غرض سوى التصديق؟.

فإن قلت: القول بالقبح العقليّ يمنع من خلق المعجز على يد الكاذب
مطلقاً؛ لأن خلقه عند الدعوى يُوهّم أن المقصود منه: التصديق. فلو كان
المدّعي كاذباً لكان ذلك إتهاماً لتصديق الكاذب؛ وإنه قبيح؛ والله تعالى لا
يفعل القبيح.

قلت: لم قلت: إن الفعل الذي يوهّم القبيح ولم يكن موجباً له قبيح؟
وذلك: لأن المكلف لما علم أن خلق المعجز عند الدعوى يحتمل أن يكون
للتصديق، ويحتمل أن يكون لغيره، فلو حمّله على التصديق قطعاً لكان التقصير
من المكلف؛ حيث قطع لا في موضع القطع، وهذا: كإنزال التشابهات في
القرآن فإنه يوهّم القبيح، ولكنه لما احتمل سائر الوجوه لم يقبح شيء منها من الله
تعالى.

فثبت: أن الإلزام الذي أوردوه علينا في إحدى المقدّمتين وارد عليهم في
المقدّمة الأخرى؛ وكل ما يجعلونه جواباً عنه في تقرير إحدى المقدّمتين فهو جوابنا
في تقرير المقدّمة الأخرى.

والجواب عما ذكره ثالثاً: أنه وارد عليهم أيضاً، لأن الكذب قد يكون

حسناً، وذلك في صورتين احدهما: أن الكافر اذا قصد قتل النبي فاخفى النبي في دار انسان، فجاء الكافر، وسأل صاحب الدار عن ذلك النبي، وعلم صاحب الدار أنه لو أخبره عن مكان النبي أو سكت أو اشتغل بالتعريض لقتله قطعاً، فها هنا: الصدق قبيح، والكذب حسن.

ثانيتها: أن من توعد غيره ظلماً، وقال: إني سأقتلك غداً فلا شك أنه متى لم يفعل ذلك، صار هذا الخبر كذباً، فلو كان الكذب قبيحاً لكان ترك هذه الأشياء مستلزماً للقيح، ومستلزم القبيح قبيح، فيجب أن يكون ترك هذه الأشياء قبيحاً: فيكون فعلها حسناً لا محالة: وذلك باطل بالاتفاق.

فإن قلت: الجواب عن الصورة الأولى من وجهين الأول: أننا لا نسلم أنه يحسن الكذب هناك، ويقبح الصدق؛ فإن الواجب أن يأتي فيه بالمعاريض، وإن في المعاريض لمندوحة عن الكذب. سلمنا أنه يحسن ذلك، ولكن: كونه كذباً يقتضي القبح، والحكم قد يتخلف عن المقتضي لمانع، إلا أن الأصل حصول الحكم عند حصول العلة؛ وهذا هو: الجواب أيضاً عن الصورة الثانية.

قلت: الجواب عن الأول: أن الخبر إنما يصير من باب المعاريض بإضمار أمر وراء ما دل الظاهر عليه: إما بزيادة أو نقصان، أو تقييد مطلق، أو تخصيص عام مع أنه لا ينبئ السامع على أنه نوى ذلك؛ لأنه لو نبهه عليه لما حصل المقصود. وإذا جوزتم حسن ذلك لأجل مصلحة تقتضي ذلك لم يمكنكم اجراء خطاب الله تعالى على ظاهره، إلا إذا عرفتم أنه لم يوجد هناك مصلحة أخرى تقتضي صرفها عن ظواهرها، وذلك لا سبيل اليه إلا بأن يقال: لا يعرف هذا المعارض؛ لكن عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم الشيء.

وعن الثاني: أن تخلف الأثر العقلي عن المؤثر العقلي محال، وإلا كان عدم المانع جزءاً من العلة؛ وهو محال. ثم: إن سلمناه، لكن الإلزام عائد عليكم؛

لأنكم لما جوزتم في الجملة تخلف الحكم عن المؤثر لمانع: جاز في كل خبر كاذب أن لا يكون قبيحاً لأجل أنه وجد مانع يمنع من قبحه، وحينئذ: لا يحصل القطع بكونه قبيحاً، بل غاية ما في الباب: أن يحصل الظن بقبحه فقط.

والجواب عما ذكره رابعاً: أنه إنما ترجح الصدق على الكذب في تلك الصورة؛ لما أن أهل العلم قد اتفقوا على قبح الكذب، وحسن الصدق؛ لما أن نظام العالم لا يحصل إلا بذلك. والانسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه: لا جرم ترجح الصدق عنده على الكذب.

فإن قلت: أنا أفرض نفسي خالية عن الإلف والعادة والمذهب والاعتقاد، ثم أعرض على نفسي عند هذا الفرض هذه القضية، فأجدها جازمة بترجيح الصدق على الكذب.

قلت: هب أنك فرضت نفسك خالية عن هذه العوارض، لكن فرض الخلو عن العوارض لا يوجب حصول الخلو عن العوارض، بل لو أني خلقت خالياً عن العوارض ففي ذلك الوقت لا أدري: هل كنت أحكم بهذا الحكم، أم لا؟.

والجواب عما ذكره خامساً: أن عندنا الموقوف على الشرع ليس هو تصور الحسن والقبح، فإني قبل الشرع أتصور ماهية ترتب العقاب والذم على الفعل، وعدم هذا الترتب، فتصور الحسن والقبح لا يتوقف على الشرع، وإنما الموقوف على الشرع هو التصديق به؛ فأين أحدهما من الآخر؟. والله أعلم.

وقد جرت عادة أصحابنا أن يتكلموا بعد هذه المسألة في مسألتين أخريين: أحدهما: أن شكر المنعم لا يجب عقلاً. والثانية: أنه لا حكم قبل ورود الشرع.

واعلم أننا متى بينّا فساد القول بالحسن والقبح العقليّين: فقد صحّ مذهبنا في هاتين المسألتين لا محالة .

لكنّ الأصحاب سلّموا القول بالحسن والقبح العقليّين ، ثم بيّنوا : أنّه بعد تسليم هذين الأصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسألتين .

الفصل الثامن

في أنّ شكر المنعم غير واجب عقلاً

وقالت المعتزلة : بوجوبه عقلاً . لنا : النصّ ، والمعقول .

أمّا النصّ ، فقوله تعالى : ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء : ١٥] ، وقوله تعالى : ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء : ١٦٥] .

وأمّا المعقول ، فهو : أنّه لو وجب : لوجب إمّا لفائدة أو لا لفائدة . والقسمان باطلان . فالقول بالوجوب باطل .

إنّما قلنا : أنّه لا يجوز أن يكون لفائدة ؛ لأنّ تلك الفائدة إمّا أن تكون عائدة إلى المشكور ، أو إلى غيره .

والأوّل باطل ؛ لأنّ الله تعالى منزّه عن جلب المنافع ، ودفع المضار .

والثاني باطل : لأنّ الفائدة العائدة إلى الغير ، إمّا جلب المنفعة ، أو دفع المضرة .

لا جائز أن يكون ذلك لجلب المنفعة لثلاثة أوجه :

الأول : أنّ جلب النفع غير واجب في العقل فما يقضي إليه أولى أن لا يجب .

الثاني: أنه يمكن خلط الشكر عن جلب النفع؛ لأن الشكر لما كان واجباً
فإذن: الواجب لا يقتضي شيئاً آخر.

الثالث: أن الله تعالى قادر على إيصال كل المنافع بدون عمل الشكر،
فيكون توسيط هذا الشكر غير واجب عقلاً.

ولا جائز أن يكون لدفع المضرة؛ لأنه إما أن يكون لدفع مضرة عاجلة
وهو باطل؛ لأن الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة فكيف يكون دفعاً للمضرة
العاجلة؟

وأما أن يكون لدفع مضرة آجلة؛ وهو باطل أيضاً. لأن القطع بحصول
المضرة عند عدم الشكر إنما يمكن: إذا كان المشكور يسره الشكر، ويسوءه
الكفران، فأما من كان مُنَزَّهاً عنهما فاستوى الشكر والكفران بالنسبة إليه فلا
يمكن القطع بحصول العقاب على ترك الشكر، بل احتمال العقاب على
الشكر قائم من وجوه.

أحدها: أن الشاكر ملك المشكور، فإقدامه على تصرف الشكر بغير اذنه
تصرف في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة وهذا لا يجوز.

وثانيها: أن العبد إذا حاول مجازاة المولى على إنعامه عليه: استحق
التأديب. والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة، فوجب أن لا يجوز.

وثالثها: أن من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز، أو قطرة من الماء
فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة يذكر تلك النعمة وشكرها استحق
التأديب. وكل نعم الدنيا بالقياس إلى خزانة الله تعالى أقل من تلك الكسرة
بالقياس إلى خزانة ذلك الملك. فلعل الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره.

ورابعها: لعلّه لا يهتدي إلى الشكر اللائق، فيأتي بغير اللائق: فيستحق العقاب.

وإنما قلنا: إنه لا يمكن أن يجب: لا لفائدة، لوجهين:

الأول: أن ذلك عبث، وأنه قبيح.

والثاني: أن المعقول من الوجوب: ترتب الذم والعقاب على الترك، فإذا فقد ذلك: امتنع تحقق الوجوب.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: وجب الشكر لمجرد كونه شكراً؟ وذلك: لأن وجوب كل شيء لو كان لأجل شيء آخر: لزم التسلسل: فثبت أنه لا بد وأن ينتهي إلى ما يكون واجباً لذاته.

وعندنا: الشكر واجب لنفس كونه شكراً؛ كما أن دفع الضرر عن النفس واجب لنفس كونه دفعاً للضرر. ولذلك فإن العقلاء يعلمون وجوبه عندما يعلمون كونه شكراً للنعمة، وإن لم يعلموا جهة أخرى من جهات الوجوب.

نزلنا عن هذا المقام فلم لا يجوز أن يقال: وجب الشكر عليه لدفع ضرر الخوف. وذلك لأنه لا يجوز أن يكون خالقه طلب منه الشكر على ما أنعم به عليه، فلو لم يقدم على الشكر: كان مستوجباً للذم والعقاب.

أقصى ما في الباب أن يقال: كما يجوز هذا، يجوز أيضاً أن يكون قد منعه من الشكر لتلك الوجوه الأربعة المذكورة في الاستدلال، لكن الظن الأول أغلب، لأن المشتغل بالخدمة والمواظب على الشكر، أحسن حالاً من المعرض عن الخدمة والمتغافل عن الشكر.

وأما تمثيل نعم الله بكسرة الخبز فليس بجيد، لأن خلقه العبد، وإحياءه

واقداره، وما منحه من كمال العقل، وتمكينه من أنواع النعم أعظم من جميع خزائن ملوك الدنيا، ثم ما أكرمهم به بعد تمام هذه النعمة: من بعثة الرسل اليهم، وانزال كتبه عليهم.

وقد صرّح داود وسليمان عليهما السلام بالشكر في قوله تعالى: ﴿وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل: ١٥] وليس يجب إذا كان تعالى قادراً على أضعاف ما منحه عبيده من النعم أن يستحق ما منحه إياهم. كما أن الملك إذا أعطى قناطير ذهب، فإنه لا يستحق ذلك لأجل أن خزائنه بقيت مشتملة على أضعاف مضاعفة على ما أعطى.

سلمنا أن وجوبه ليس لفائدة زائدة، فلم لا يجوز ذلك؟.

قوله: إنه عبث، والعبث قبيح قلنا: إنكم تُنكِروُن القبح العقلي، فكيف تمسّكنم به في هذا الموضع؟.

سلمنا أن ما ذكرتموه يوجب أن لا يجب الشكر عقلاً. لكنه يوجب أيضاً أن لا يجب شرعاً؛ فإنه يقال: إنه تعالى لو أوجبه لأوجبه إمّا لفائدة أو لا لفائدة. إلى آخر التقسيم، ولما كان ذلك باطلاً بالاتفاق، فكذا ما ذكرتموه.

سلمنا صحّة دليلكم، ولكنه معارض بوجوه:

الأول: أن وجوب شكر المنعم مقرّر في بدائه العقول، وما كان كذلك لم يكن الاستدلال على نقيضه قادحاً فيه.

الثاني: هو أن من وصل إلى طريقين، وكان أحدهما آمناً، والآخر مخوفاً فإنّ العقل يقضي بسلوك الطريق الآمن دون المخوف؛ وها هنا الاشتغال بالشكر طريق آمن، والاعراض عنه مخوف، فكان الاشتغال بالشكر أولى.

الثالث: أنه لو لم يجب الشكر في العقل لم يجب طلب معرفة الله تعالى أيضاً لأنه لا فرق في العقل بين البابين.

ولو لم يجب طلب معرفة الله تعالى في العقول: لزم إفحام الرسل والأنبياء لأنهم إذا أظهروا المعجزة، قال المدعوون لهم: لا يجب علينا النظر في معجزتكم إلا بالشرع ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في معجزتكم، فإذا لم ننظر في معجزتكم فلا نعرف وجوب ذلك علينا. وذلك يقتضي إفحام الرسل. والجواب قولهم: لم لا يجوز أن يجب لنفس كونه شكراً؟.

قلنا: قولنا: لو وجب الشكر لوجب إما لفائدة أو لا لفائدة تقسيم دائر بين النفي والاثبات، فلا يحتمل الثالث البتة.

وأيضاً فقولكم: إنه وجب لكونه شكراً، معناه: أن كونه شكراً يقتضي ترتب الذم والعقاب على تركه، وهذا داخل فيما ذكرناه، فلا يكون هذا قسماً زائداً على ما ذكرناه.

قوله: إنه إنما يجب عليه دفعاً لضرر الخوف.

قلنا: قد بينا أن الخوف حاصل في فعل الشكر، كما أنه حاصل في تركه، فإذا احتمل الخوف على الأمرين: كان البقاء على الترك بحكم استصحاب الحال أولى. فإن لم تثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل. قوله: الاشتغال بالخدمة أولى.

قلنا: هذا مسلم في حق من يفرح بالخدمة، ويتأذى بالإعراض. أما في حق من لا يجوز الفرح والغم عليه فمحال. وأيضاً: فمثل هذا الترجيح لا يفيد الا الظن.

قوله: لا يجوز تشبيه نعم الله تعالى بكسرة الخبز.

قلنا: التشبيه واقع في النسبة لا في المقدار. ونحن لا نشك أن جميع نِعَم الدُّنْيَا بالإضافة إلى خزائن الله تعالى أقل من الكسرة بالإضافة إلى خزائن ملوك الدنيا.

قوله: الحكم بكون العبث قبيحاً، لا يصحُّ إلا مع القول بالقبح العقليّ، وأنت لا تقول به.

قلنا: قد ذكرنا أن أصحابنا إنما تكلموا في هذه المسألة بعد تسليم القبح العقليّ، ليثبتوا: أن كلام المعتزلة ساقط في هذا الفرع، مع تسليم ذلك الأصل. وإذا كان المقصود ذلك: لم يكن ما قالوه قادحاً في كلامنا.

قوله: هذا يقتضي أن لا يحسن ايجاب الشكر من الله تعالى.

قلنا: غرضنا من الدليل الذي ذكرناه: بيان أنه لو صحَّ التحسين والتقبيح العقليّ لما أمكن القول بإيجاب الشكر لا عقلاً ولا شرعاً. وقد ثبت لنا ذلك. بقي أن يقال: فأنتم كيف أوجبتموه شرعاً؟

قلنا: لأن من مذهبنا: أن أحكام الله تعالى وأفعاله لا تُعَلَّلُ بالأغراض، فله بحكم المالكية أن يُوجِبَ ما شاء على من شاء، من غير فائدة ومنفعة أصلاً. وهذا مما لا يتمكّن الخصم من القول به؛ فسقط السؤال.

أمّا قوله: وجوب الشكر معلوم بالضرورة.

قلنا: في حق من يسره الشكر ويسوءه الكفران. أمّا في حق من لا يكون كذلك فلا نسلم.

فإن قلت: بل وجوبه على الإطلاق معلوم بالضرورة، وأنت مكابر في ذلك الانكار.

قلت: أحلف بالله تعالى، وبالايمان التي لا مخارج منها: أني راجعت عقلي

وذهني، وطرحت الهوى والتعصب، فلم أجد عقلي قاطعاً بذلك في حق من لا يصح عليه النفع والضرر، بل ولا ظاناً، فإن كذبتُمونا في ذلك: كان ذلك لجأً، ولم تسلموا من المقابلة بمثله أيضاً.

وأما قوله: ترجيح الطريق الآمن على المخوف، من لوازم العقل.

قلنا: نعم، لكننا بينا أن كلا الطرفين مخوف، فوجب التوقف.

قوله: إنه يفضي إلى إفحام الأنبياء.

قلنا: العلم بوجوب الفكر والنظر ليس ضرورياً بل نظرياً، فللمدعو أن يقول: إنما يجب عليّ النظر في معجزتك: لو نظرت فعرفت وجوب النظر، لكني لا أنظر في أنه هل يجب النظر عليّ؟ وإذا لم أنظر فيه لا أعرف وجوب النظر في معجزتك، فيلزم الإفحام.

فإن قلت: بل أعرف بضرورة العقل وجوب النظر عليّ.

قلت: هذا مكابرة، لأن العلم بوجوب النظر عليّ يتوقف على العلم بأن النظر في هذه الأمور الإلهية يفيد العلم، وذلك ليس بضروريّ، بل نظريّ خفيّ. فإن كثيراً من الفلاسفة قالوا: إن فكرة العقل تفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات، فأما في الأمور الإلهية فلا تفيد إلا الظن.

ثم بتقدير أن يثبت كونه مفيداً للعلم، فإنما يجب الاتيان به لو عرف أن غيره لا يقوم مقامه في إفادة العلم، وذلك ما لا سبيل إليه إلا بالنظر الدقيق. وإذا كان العلم بوجوب النظر موقوفاً على ذينك المقامين النظريين، فالموقوف على النظريّ أولى أن يكون نظرياً، وإذا كان كذلك: كان العلم بوجوب النظر نظرياً لا ضرورياً. وحينئذ يتحقق الإلزام، فكل ما يجعله الخصم جواباً عن ذلك فهو جوابنا عما ذكره. وبالله التوفيق.

الفصل التاسع

في حكم الاشياء قبل الشرع

انتفاع المكلف بما ينتفع به، إمّا أن يكون اضطرارياً: كالتنفّس في الهواء وغيره، وذلك لا بد من القطع بأنّه غير ممنوع عنه، إلّا إذا جوّزنا تكليف ما لا يطاق.

وإمّا أن لا يكون اضطرارياً: كأكل الفواكه وغيرها. فعند المعتزلة البصريّة وطائفة من فقهاء الشافعيّة والحنفيّة: أنّها على الإباحة. وعند المعتزلة البغداديّة وطائفة من الإماميّة وأبي علي بن أبي هريرة من فقهاء الشافعيّة: أنّها على الحظر. وعند أبي الحسن الأشعريّ، وأبي بكر الصيرفيّ، وطائفة من الفقهاء: أنّها على الوقف.

وهذا الوقف تارة يُفسّر بأنّه: لا حكم. وهذا لا يكون وقفاً، بل قطعاً بعدم الحكم. وتارة: بأنّا لا ندري هل هناك حكم، أم لا؟ وإن كان هناك حكم، فلا ندري أنّه إباحة أو حظر؟.

لنا: أنّ قبل الشرع ما ورد خطاب الشرع فوجب أن لا يثبت شيء من الأحكام؛ لما ثبت: أن هذه الأحكام لا تثبت إلّا بالشرع. أما القائلون بالاباحة فقد تمسّكوا بأمور ثلاثة:

الأول: ما اعتمد عليه أبو الحسين البصريّ، وهو: أنّ تناول الفاكهة مثلاً منفعة خالية عن أمارات المفسدة، ولا مضرة فيه على المالك، فوجب القطع بحسنه؛ أمّا أنّه منفعة فلا شك فيه، وأمّا أنّه خال عن أمارات المفسدة، فلا شك الكلام فيها إذا كان كذلك.

وأما أنه لا ضرر فيه على المالك فظاهر، وأما أنه متى كان كذلك حسن الانتفاع به فلا أنه يحسن من الاستغلال بحائط غيرنا، والنظر في مرآته، والتقاط ما تنثر من حب غلته من غير إذنه اذا خلا عن أمارات المفسدة. وإنما حسن ذلك: لكونه منفعة خالية عن أمارات المفسدة غير مضرّة بالمالك، لأن العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الأوصاف وجوداً وعدماً، وذلك دليل العلية.

وهذه المعاني قائمة في مسألتنا: فوجب الجزم بالحسن. فإن قلت: هب أنكم لم تعلموا فيه مفسدة، ولكن احتمال مفسدة لا تعلمونها قائم، فلم لا يكون ذلك كافياً في القبح؟

قلت: هذا مدفوع من وجهين:

الأول: أن العبرة في قبح التصرف بالمفسدة المستندة إلى الأمانة فأما المفسدة الخالية عن الأمانة فلا عبرة بها، ألا تراهم يلومون من قام من تحت حائط لا ميل فيه لجواز سقوطه، ولا يلومونه إذا كان الجدار مائلاً؟ ويلومون من امتنع عن أكل طعام شهّي لتجويز كونه مسموماً من غير أمانة، ولا يلومونه على الامتناع عند قيام أمانة فعلمنا أن مجرد الاحتمال لا يمنع.

الثاني: لو قبح الاقدام لتجويز كونه مفسدة لقبح الإحجام عنه لتجويز كونه مصلحة، وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما، وهو تكليف ما لا يطاق.

الوجه الثاني في أصل المسألة: أن الله تعالى خلق الطعوم في الأجسام مع إمكان أن لا يخلقها فيها، وذلك يقتضي أن يكون له تعالى فيها غرض يخصها، وإلا كان عبثاً، ويستحيل أن يعود الغرض إلى الله تعالى، لامتناع ذلك عليه، فلا بد وأن يكون الغرض عائداً إلى غيره.

فإنَّما أن يكون الغرض هو: الإضرار، أو الإنفاع، أو لا هذا ولا ذلك.

والأوّل باطل؛ أمّا أولاً: فبإتفاق العقلاء. وأمّا ثانياً: فلأنّه لا يحصل الضرر إلا بإدراكها، فإذا، كان الضرر مقصوداً، والإدراك من لوازم الضرر، كان مآذوناً فيه؛ لأنّ لازم المطلوب مطلوب.

ولا يجوز أن يكون الغرض أمراً وراء الإضرار والإنفاع، لأنّه باطل بالاتفاق. فثبت: أن الغرض هو: الإنفاع. وذلك الإنفاع لا يعقل إلّا على أحد ثلاثة أوجه:

إمّا بأن يُدرَكها، وإمّا بأن يجتنبها، لكون تناولها مفسدة: يستحقّ الثواب باجتنابها، وإمّا بأن يستدل بها.

وفي كل ذلك إباحة إدراكها، لأنّه إنّما يستحقّ الثواب بتجنّبها إذا دعت النفس إلى إدراكها. وفيه تقدّم ادراكها، وإنّما يستدل بها إذا عرفت، والمعرفة بها موقوفة على إدراكها، لأنّ الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الإدراك. فصحّ أنّه لا فائدة فيها إلا إباحة الانتفاع بها.

الوجه الثالث: أنّه يحسنّ من العقلاء التنفّس في الهواء، وأن يُدخِلُوا منه أكثر مما يحتاج إليه الحياة، ومن رام أن لا يزيد على قدر ما يحتاج إليه عدّة العقلاء من المجانين. والعلة في حسنه: أنّه انتفاع لا نعلم فيه مفسدة، وهي قائمة في مسألتنا، وهذه الدلالة هي عين الدلالة الأولى، واستشاق الهواء مثال لذلك.

أما القائلون بالخطر، فقد احتجّوا: بأنّه تصرف في ملك الغير بغير اذنه: فوجب أن لا يجوز قياساً على الشاهد.

واحتج الفريقان على فساد قولنا: إنّه لا حكم بوجهين:

الأول: أن قولكم لا حكم، هذا حكم بعدم الحكم، والجمع بين إثبات الحكم وعدمه تناقض.

والثاني: أن هذه التصرفات، إما أن تكون ممنوعاً عنها، فتكون على الحظر أو لا تكون: فتكون على الاباحة؛ ولا واسطة بين النفي والاثبات.

والجواب عن الأول: أن الحكم العقلي في الأصل ممنوع. سلمناه، لكن لا نسلم كونه معللاً بالوصف المذكور. والاعتماد في اثبات العلية على الدوران العقلي، قد أبطلناه.

وعن الثاني: بالقدح فيما ذكره من التقسيم، ثم بالنقض بالمطعومات المؤذية المهلكة.

وعن حجة أصحاب الحظر: بأن الاذن معلوم بدليل العقل، كاستغلال بحائط الغير، فلم قلتم: إن هذا القياس لا يدل عليه؟

وعن التناقض: بأن نقول: أي تناقض في الإخبار عن عدم الاباحة والحظر؟

وعن الأخير: أن مرادنا بالوقف: أننا لا نعلم أن الحكم هو: الحظر أو الإباحة. وان فسرناه: بالعلم بعدم الحكم، قلنا: هذا القدر ليس اباحة. بدليل أنه حاصل في فعل البهيمة مع أنه لا يسمى مباحاً، بل المباح هو: الذي أعلم فاعله أو دُلَّ على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك. وإذا بينا أنه لم يوجد هذا الإعلام لا عقلاً ولا شرعاً: لم يكن مباحاً. والله أعلم.

الفصل العاشر

في ضبط أبواب أصول الفقه

قد عرفت أن أصول الفقه عبارة عن: مجموع طرق الفقه، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها. أما الطرق: فإما أن تكون عقلية، أو سمعية:

أما العقلية فلا مجال لها عندنا في الأحكام؛ لما بينا: أنها لا تثبت إلا بالشرع. وأما عند المعتزلة فلها مجال؛ لأن حكم العقل في المنافع الإباحة، وفي المضار الحظر.

وأما السمعية: فإما أن تكون منصوبة، أو مستنبطة.

أما المنصوص فهو: إما قول أو فعل يصدر عن لا يجوز الخطأ عليه. والذي لا يجوز الخطأ عليه هو الله تعالى، ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ومجموع الأمة.

والصادر عن الرسول وعن الأمة إما قول أو فعل. والفعل لا يدل إلا مع القول، فتكون الدلالة القولية مقدّمة على الدلالة الفعلية.

والدلالة القولية: إما أن يكون النظر في ذاتها، وهي الأوامر والنواهي وإما في عوارضها، إما بحسب متعلقاتها وهي العموم والخصوص، أو بحسب كيفية دلالتها وهي المجل والمبين. والنظر في الذات مقدّم على النظر في العوارض.

فلا جرم باب الأمر والنهي مقدّم على باب العموم والخصوص.

ثم النظر في العموم والخصوص نظر في متعلّق الأمر والنهي، والنظر في

المجمل والمبين نظراً في كيفية تعلّق الأمر والنهي بتلك المتعلّقات . ومتعلّق الشيء متقدّم على النسبة العارضة بين الشيء وبين متعلّقه .

فلا جرم قدمنا باب العموم والخصوص ، على باب المجمل والمبين . ويعد الفراغ منه ، لا بدّ من باب الأفعال .

ثم هذه الدلائل قد ترد تارة لإثبات الحكم ، وأخرى لرفعه . فلا بد من باب النسخ . ولأنّما قدّمناه على باب الاجماع والقياس ؛ لأنّ الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ، وكذا القياس . ثم ذكرنا بعده باب الاجماع .

ثم هذه الأقوال والأفعال قد يحتاج إلى التمسّك بها من لم يشاهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلّم ولا أهل الاجماع ، فلا تصل إليه هذه الأدلّة الا بالنقل ، فلا بد من البحث عن النقل الذي يفيد العلم ، والنقل الذي يفيد الظن وهو : باب الأخبار . فهذه جملة أبواب أصول الفقه ، بحسب الدلائل المنصوصة .

ولما كان التمسّك بالمنصوصات إنّما يمكن بواسطة اللّغات ، فلا بد من تقديم باب اللّغات على الكل .

وأما الدليل المستنبط فهو القياس .

فهذه أبواب طرق الفقه .

وأما باب كيفية الاستدلال بها فهو : باب التراجيح .

وأما باب كيفية حال المستدلّ بها : فالذي ينزل حكم الله تعالى به ، ان كان عالماً : فلا بدّ له من الاجتهاد ، وهو باب شرائط الاجتهاد ، وأحكام المجتهدين . وان كان عامياً : فلا بدّ له من الاستفتاء ، وهو باب المفتي والمستفتي .

ثم نختم الأبواب بذكر أمور اختلف المجتهدون في كونها طرقاً إلى الأحكام الشرعية .

فهذه أبواب أصول الفقه :

أولها: اللغات، وثانيها: الأمر والنهي، وثالثها: العموم والخصوص ورابعها: المُجْمَل والمُبَيَّن، وخامسها: الأفعال، وسادسها: الناسخ والمنسوخ وسابعها: الاجماع، وثامنها: الأخبار، وتساعها: القياس، وعاشرها: التراجيح، وحادي عشرها: الاجتهاد. وثاني عشرها: الاستفتاء، وثالث عشرها: الأمور التي اختلف المجتهدون في أنها هل هي طرق للاحكام الشرعية، أم لا؟.

حكم تعلم اصول الفقه

ولنختم هذا الفصل بذكر بحثين :

الأول: أن تحصيل هذا العلم فرض، والدليل عليه: أن معرفة حكم الله تعالى في الوقائع النازلة بالمكلفين واجبة، ولا طريق إلى تحصيلها إلا بهذا العلم وما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به، وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب.

وإنما قلنا: إن معرفة حكم الله تعالى واجبة للاجماع على أن المكلف غير مخير بين النفي والإثبات في الوقائع النازلة، بل لله تعالى في كل واقعة، أو في أكثر الوقائع، أحكام مُعَيَّنة على المكلف.

وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى معرفة حكم الله تعالى إلا بهذا العلم؛ لأن المكلف إما أن يكون عامياً أو لا يكون:

فإن كان عامياً : ففرضه السؤال لقوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]. لكن لا بد من انتهاء السائلين إلى عالم وإلا لزم

الدور أو التسلسل . وعلى جميع التقادير فحكم الله تعالى لا يصير معلوماً .
وان كان عالماً ، فالعالم لا يمكنه أن يعرف حكم الله تعالى إلاً بطريق ؛
لانعقاد الاجماع على أن الحكم بمجرد التشهي غير جائز ، ولا معنى لأصول الفقه
إلا تلك الطريق .

فثبت أنه لا سبيل إلى معرفة حكم الله تعالى ، إلاً بأصول الفقه .
وأما بيان أن ما يتأدى الواجب المطلق إلاً به وكان مقدوراً للمكلف كان
واجباً ، فسيأتي تقريره في باب الأمر ان شاء الله تعالى .

البحث الثاني : أنه من فروض الكفايات ، لأننا سنقيم الدلالة ان شاء الله
تعالى في باب المفتي والمستفتي ، على أنه لا يجب على الناس بأسرهم طلب
الأحكام بالدلائل المفصلة ، بل يجوز الاستفتاء ؛ وذلك يدل على أن تحصيل هذا
العلم ليس من فروض الأعيان ، بل من فروض الكفايات ، والله تعالى أعلم
بالصواب .

الكلام في اللغات وفيه تسعة أبواب :

الباب الأول

في الأحكام الكلية للغات

اعلم : أن البحث إما أن يَقَعَ عن ماهية الكلام ، أو عن كيفية دلالاته ،
ولما كانت دلالاته وضعية : فالبحثُ إما أن يَقَعَ عن الواضع ، أو عن الموضوع ،
أو عن الموضوع له ، أو عن الطريق الذي به يُعَرَّفُ الوضعُ .

النظر الأول

في البحث عن ماهية الكلام

اعلم أن لفظة الكلام عند المحققين مِنَّا تُقَالُ بالاشتراك على المعنى
القائم بالنفس ، وعلى الأصوات المتقطعة المسموعة .

والمعنى الأول مِنَّا لا حاجة في أصول الفقه إلى البحث عنه . إنما الذي
نتكلم فيه القسم الثاني . فقال أبو الحسين : الكلام هو : المنتظم من الحروف
المسموعة المتميزة المتواضع عليها ، وربما زيد فيه فقليل : إذا صدر عن قادرٍ
واحد .

أما قولنا : المنتظم ، فاعلم أنه حقيقة في الأجسام ، لأن النظام هو :
التأليف ، وذلك لا يتحقق إلا في الأجسام ولكن الأصوات المتوالية على السمع
شُبِّهَتْ بِهَا فَاطْلَقَ لفظ المؤلفِ والمنتظمِ عليه مجازاً .

وقولنا: من الحروفِ احترزنا به عن الحرفِ الواحدِ؛ فإنَّ أهلَ اللِّغةِ قالوا: أقلُّ الكلامِ حرفانِ، إمَّا ظاهراً، وإمَّا في الأصلِ، كقولنا: ق، ش، ع، فإنَّه كان في الأصلِ: قي، وشي وعي. ولهذا يرجع في التثنية اليه فيقال: قياً، عياً، إلَّا أنَّه أسقطَ الياءَ للتخفيفِ.

وقولنا المسموعةُ احتراز عن حروفِ الكتابةِ. وقولنا المُتميِّزةُ احتراز عن أصواتٍ كثيرٍ من الطيورِ. وقولنا المتواضع عليها احتراز عن المهملاتِ .

وقولنا: إذا صدرَ عن قادرٍ واحدٍ احترازٌ عما إذا صدرَ كلُّ واحدٍ من حروفِ الكلمةِ عن قادرٍ آخرَ، نحو أن يتكلَّم أحدُهم بالنون من نصرَ، والثاني بالصادِ، والثالث بالراءِ، فإنَّ ذلك لا يُسمَّى كلاماً .

واعلم أن هذا الحدَّ يقتضي أمرين:

أحدهما: كونُ الكلمةِ المفردة كلاماً، وهو قول الأصوليين.

والنحاةُ أجمعوا على فسادِ ذلك، وقالوا: إنَّ لفظَ الكلامِ مخصوصٌ بالجملةِ المفيدةِ، ونقلوا أيضاً فيه نصّاً عن سيويه. وقولُ أهلِ اللِّغةِ في المباحثِ اللُّغويةِ راجحٌ على قولِ غيرهم.

الثاني: أنَّ قوله: أقلُّ الكلامِ حرفانِ إمَّا ظاهراً أو في الاصلِ يُشكِّلُ بلام التمليكِ، وباءِ الالصاقِ، وفاءِ التعقيبِ، فإنَّها أنواعُ الحرفِ الَّذي هو قسيمُ الاسمِ، وكلُّ حرفٍ كلمةٌ، وكلُّ كلمةٍ كلامٌ، معَ أنَّها غيرُ مركَّبةٍ.

فإن قلتَ: الحركةُ في الحقيقةِ حرفٌ، فإذا ضُمَّتْ الحركةُ إلى الحرفِ كانَ المجموعُ مركباً.

قلتُ: هذا على بعده لو قبلناه: بقي الإشكالُ بالياءِ من غلامي، ونون التنوين، ولام التعريفِ، فإنَّها حروفٌ مفردةٌ خاليةٌ عن الحركاتِ، وهي مفيدةٌ .

فالأولى أن نساعد أهل النحو، ونقول: كلُّ منطوقٍ بِهِ دَلٌّ بالاصطلاحِ على معنى فَهُوَ: كَلِمَةٌ.

فهذا يتناول الحرفَ الخالي عن الحركةِ والحرفَ المتحرِّك، والمُرَكَّب من الحروفِ.

وأما الكلامُ فهو: الجملةُ المفيدةُ: وهي: إمَّا الجملةُ الاسميَّةُ كقولنا: زيد قائم، أو الفعليةُ كقولنا: قامَ زيدُ، وإمَّا مُرَكَّبٌ من جملتين وهي الشرطيَّة كقولك: إن كانت الشمسُ طالعةً، فالنهارُ موجود.

قال ابنُ جني: الكلامُ يخرجُ عن كونهِ كلاماً تارةً بالنقصانِ، وتارةً بالزيادة. أمَّا بالنقصانِ فاذا قلت: قامَ زيدُ، ثم أسقطت اسمَ زيدٍ، واقتصرت على مجردِ قولك قامَ لم يبقَ كلاماً.

وأما بالزيادةِ فإنك إذا أدخلتَ على تلكَ الجملةِ صيغةَ الشرطِ حتى صارت هكذا: إن قامَ زيدُ، فإنه لأجلِ هذه الزيادةِ خرجَ عن كونهِ كلاماً؛ لأنَّه لا يكونُ مفيداً ما لم يُضَمَّ إليه غيره.

النظر الثاني

في البحثِ عن الواضع

كونُ اللَّفْظِ مفيداً للمعنى: إمَّا أن يكونَ لذاته، أو بالوضعِ: سواء كان الوضعُ من الله تعالى أو من الناس، أو بعضه من الله تعالى وبعضه من الناس. فهذه احتمالات أربعة:

الأول: مذهبُ عبَّادِ بنِ سليمانَ الصَّيْمُريِّ.

والثاني: وهو القولُ بالتوقيفِ: مذهبُ الأشعريِّ وابنِ فُورَك.

والثالث: وهو القول بالاصطلاح: مذهب أبي هاشم وأتباعه.
والرابع: هو القول بأن بعضه توقيفي، وبعضه اصطلاحى، وفيه قولان: منهم من قال: ابتداء اللغات يقع بالاصطلاح، والباقي لا يمتنع أن يحصل بالتوقيف.

ومنهم من عكس الأمر، وقال: القدر الضرورى الذي يقع به الاصطلاح توقيفى، والباقي اصطلاحى وهو قول الأستاذ أبي اسحاق.
وأما جمهور المحققين فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام، وتوقفوا عن الجزم.

والذي يدل على فساد قول عبّاد بن سليمان: أن دلالة الألفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والأمم، ولا هتدى كل انسان إلى كل لغة، وبطلان اللّازم يدل على بطلان الملزوم.

واحتج عبّاد بأنه: لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح، وهو محال.

وان حصلت بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب.

والجواب: إن كان الواضع هو الله تعالى: كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين: كتخصيص وجود العالم بوقت مقدّر دون ما قبله أو ما بعده.

وان كان الناس: فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره؛ كما قلنا في تخصيص كل شخص بعلم خاص، من غير أن يكون بينهما مناسبة.

وأما الذي يدل على إمكان الأقسام الثلاثة فهو: أن الله تعالى قادر على أن

يَخْلُقُ فِيهِمْ عِلْمًا ضَرُورِيًّا بِالْأَلْفَاظِ وَالْمَعَانِي، وَبِأَن وَاضِعًا وَضَعَ تِلْكَ الْأَلْفَاظَ لِتِلْكَ الْمَعَانِي. وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: تَكُونُ اللَّغَاتُ تَوْقِيفِيَّةً.

وأيضاً: فيصحُّ من الواحدِ منهم أن يضعَ لفظاً لمعنى، ثمَّ إنَّه يُعرَّفُ الغَيْرَ ذلكَ الوضعَ بالإنماءِ والاشارةِ، ويساعدهُ الآخرُ عليه، ولهذا قيل: لو جُمعَ جَمْعُ من الأطفالِ في دارٍ بحيثُ لا يسمعونَ شيئاً من اللِّغاتِ، فاذا بلغوا الكِبَرَ لا بدُّ أن يُحدِّثُوا فيما بينهم لغةً يخاطبُ بها بعضهم بعضاً، وبهذا الطريقِ يتعلَّمُ الطفلُ اللِّغةَ من أبويه، ويُعرَّفُ الأخرسُ غيرهَ ما في ضميره.

فثبتَ إمكانُ كونها اصطلاحيةً. وإذا ثبتَ جوازُ القسمين: ثبتَ جوازُ القسمِ الثالثِ وهو: أن يكونَ البعضُ توقيفياً، والبعضُ اصطلاحياً.

ولما كُنَّا لا نجزمُ بأحدِ هذه الثلاثةِ، فذلكَ يكفي فيه الطعنُ في طرقِ القاطعينَ.

احتجَّ القائلونَ بالتوقيفِ بالمنقولِ، والمعقولِ.

أما المنقولُ فمن ثلاثةِ أوجهٍ:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]؛ دلُّ هذا على أن الأسماءَ توقيفيةٌ. وإذا ثبتَ ذلكَ في الأسماءِ ثبتَ أيضاً في الأفعالِ والحروفِ من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأول: أنه لا قائلَ بالفرقِ.

والثاني: أن التكلمَ بالأسماءِ وحدها مُتَعَدِّرٌ، فلا بدَّ مع تعليمِ الأسماءِ من تعليمِ الأفعالِ والحروفِ.

والثالث: أن الاسمَ إنما سُمِّيَ اسماً: لكونه علامةً على مُسمَّاهُ، والأفعالِ والحروفِ كذلك، فهي أسماءُ أيضاً.

وأما تخصيصُ لفظِ الاسمِ ببعضِ الأقسامِ فهذا عرفُ أهلِ اللغةِ والنحو.

وثانيها: أن الله تعالى دَمَّ أقواماً على تسميتهم بعضَ الأشياءِ من غيرِ توقيفٍ بقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣]؛ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَا جُعِلَ دَالاً عَلَى غَيْرِهَا مِنَ الْأَسْمَاءِ تَوْقِيفاً لَمَا صَحَّ هَذَا الذَّمُّ.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَاوِيكُم﴾ [الروم: ٢٢]: ولا يجوزُ أن يكونَ المرادُ منه اختلافُ تأليفاتِ الألسنةِ وتركيباتها؛ لأنَّ ذلكَ في غيرِ الألسنِ أبلغُ وأجملُ، فلا يكونُ تخصيصُ الألسنِ بالذكرِ مراداً؛ فبقي أن يكونَ المرادُ اختلافَ اللغاتِ. وأما المعقولُ فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

أحدهما: أن الاصطلاحَ إنما يكونُ بأن يُعرَّفَ كُلُّ واحدٍ مِنْهُمُ صاحبه ما في ضميره، وذلك لا يُعرَّفُ إلا بطريقٍ: كالألفاظِ والكتابةِ.

وكيفما كانَ فإنَّ ذلكَ الطريقَ لا يفيدُ لذاته؛ فهو: إما بالاصطلاحِ، فيكونُ الكلامُ فيه كما في الأولِ، ويلزمُ التسلسلُ. أو بالتوقيفِ. وهو المطلوبُ.

وثانيها: أنها لو كانتْ بالمواضعةِ لارتفع الأمانُ عن الشرعِ؛ لأنها لعلها على خلافِ ما اعتقدناها؛ لأنَّ اللغاتِ قد تبدَّلتْ.

فإن قلت: لو وَقَعَ ذلكَ لاشْتَهَرَ. قلت: هذا مبنيٌّ على أن الواقعةَ العظيمةَ يجبُ اشتهاؤها، وذلكَ يَنْتَقِضُ بسائرِ معجزاتِ الرُّسُولِ، وبأمرِ الإقامة: أنها فَرَادَى أَوْ مُثَنَّاة.

أما القائلونَ بالاصطلاحِ فقد تَمَسَّكُوا بالنصِّ، والمعقولِ:

أما النص فقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤] فهذا يقتضي تقدّم اللغة على بعثة الرسول؛ فلو كانت اللغة توقيفية والتوقيف لا يحصل إلا بالبعثة: لزم الدور، وهو محال.

وأما المعقول فهو: أنها لو كانت توقيفية لكان إما أن يقال: إنه تعالى يخلق العلم الضروري بأنه تعالى وضعها لتلك المعاني، أو لا يكون كذلك.

والأول: لا يخلو إما أن يقال: إنه تعالى يخلق ذلك العلم في عاقل؛ أو في غير عاقل.

وباطل أن يخلقه تعالى في عاقل؛ لأن العلم بأنه تعالى وضع تلك اللفظة لذلك المعنى، يتضمّن العلم به تعالى؛ فلو كان ذلك العلم ضرورياً لكان العلم به تعالى ضرورياً؛ لأن العلم بصفة الشيء متى كان ضرورياً: كان العلم بذاته أولى أن يكون ضرورياً، ولو كان العلم به تعالى ضرورياً: لبطل التكليف؛ لكن ذلك باطل؛ لما ثبت: أن كل عاقل فإنه يجب أن يكون مكلفاً.

وباطل أن يخلقه في العاقل؛ لأنه من البعيد أن يصير الإنسان غير العاقل. عالماً بهذه اللغات العجيبة، والتركيبات النادرة اللطيفة.

وأما الثاني وهو: أن لا يخلق الله تعالى العلم الضروري بوضع تلك الألفاظ لتلك المعاني فحينئذ: لا يعلم سامعها كونها موضوعاً لتلك المعاني إلا بطريق آخر. والكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم: إما التسلسل، وإما الانتهاء إلى الاصطلاح.

هذا ملخص ما عول عليه ابن متوّه في التذكرة.

واحتج الأستاذ أبو اسحاق على قوله: بأن الاصطلاح لا يصح إلا بأن يُعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره فإن عرفه بأمر آخر اصطلاحياً: لزم التسلسل.

فثبت: أنه لا بد في أول الأمر من التوقيف. ثم بعد ذلك، لا يمتنع أن تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح، بل ذلك معلوم بالضرورة، ألا ترى أن الناس يحدثون في كل زمانٍ ألفاظاً ما كانوا يستعملونها قبل ذلك؟! فهذا مجموع أدلة الجازمين..

والجواب عن التمسك بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] أن نقول: لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم: أنه تعالى ألهمه الاحتياج إلى هذه الألفاظ، وأعطاه من العلوم ما لأجلها قدر على هذا الوضع.

وليس لأحد أن يقول: التعليم إيجاد العلم. بل التعليم: فعل صالح لأن يترتب عليه حصول العلم. ولذلك يقال: علّمته فلم يتعلم؛ ولو كان التعليم: إيجاد العلم لما صح ذلك.

سلمنا أن التعليم: إيجاد العلم، ولكن العلم الذي يكتسبه العبد مخلوق لله تعالى فالعلم الذي يحصل بعد الاصطلاح يكون من خلق الله تعالى. فبقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ﴾ لا يتنافى كونه بالاصطلاح.

سلمنا ذلك؛ فلم لا يجوز أن يكون المراد من الأسماء العلامات والصفات؟ مثل أن يقال: إنه تعالى علّم آدم عليه السلام: أن الخيل تصلح للكرّ والفرّ، والجمال للحمل، والثيران للزرع؛ وذلك لأن الاسم مشتق من السمة أو من السمو، وعلى التقديرين: فكل ما يعرف عن ماهية شيء ويكشف عن حقيقته: كان اسماً له.

وأما تخصيص لفظ الاسم بهذه الألفاظ فهذا عرف حادث. سلمنا أن المراد من الأسماء الألفاظ؛ فلم لا يجوز أن يقال: إنها كانت

موضوعة بالاصطلاح من خلق خَلَقَهُ اللهُ تعالى قبل آدم عليه السلام فعَلَّمَهُ اللهُ مَا تَوَاضَعَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ؟! .

وعن الثاني: أنهم إنما استحقَّوا الدَّمَّ لإِطْلَاقِهِمْ لفظَ الإِلَهِ على الصنم، مع اعتقادِ تحقُّقِ مُسَمَّى الإِلَهِيَّةِ فِيهَا.

وعن الثالث: أن اللِّسَانَ اسم للجارحةِ المَخْصُوصَةِ، وهي: غيرُ مرادةٍ بالاجماع فلا بدَّ من المجازِ، فَلْيَسُوا بصرفِهِ إلى اللِّغَاتِ أُولَى مِنَّا بصرفِهِ إلى القدرةِ عَلَى اللِّغَاتِ أَوْ إِلَى تَخَارِجِ اللِّغَاتِ.

وعن الرابع: أَنَّهُ باطلٌ يَتَعَلَّمُ الولدُ اللِّغَةَ من والِدِيهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مسبوَقاً. بالتَّوْقِيفِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا بَدَّ قَبْلَ الاصطلاح من لغةٍ أُخْرَى لِيَضْطَلِحُوا بِهَا عَلَى تِلْكَ اللِّغَةِ الثَّانِيَةِ فَلَمْ لَا يُجَوِّزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ اللِّغَاتُ الَّتِي نَتَكَلَّمُ بِهَا الْآنَ تَوْقِيفِيَّةٌ؟ لاحتمال أن يقال: كَانَ قَبْلَ اللِّغَاتِ لغةٌ أُخْرَى، وَأَنَّهَا كَانَتْ تَوْقِيفِيَّةً. ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ بِتِلْكَ اللِّغَةِ اصْطَلَحُوا عَلَى وَضْعِ اللِّغَاتِ.

فَإِنْ قُلْتَ: إِذَا كَانَ لَا بَدَّ مِنَ الاعترافِ بِلِغَةٍ تَوْقِيفِيَّةٍ فَلْنَعْتَرِفْ بِكَوْنِ هَذِهِ اللِّغَاتِ تَوْقِيفِيَّةً، وَلْنَسْقُطْ مِنَ الْبَيْنِ تِلْكَ الْوَاسِطَةُ الْمَجْهُولَةُ. قُلْتُ: كَلَامُنَا فِي الْجَزْمِ، وَمَا ذَكَرْتَهُ لَيْسَ مِنَ الْجَزْمِ فِي شَيْءٍ.

وعن الخامس: أَنَّهُ لَوْ وَقَعَ التَّغْيِيرُ فِي هَذِهِ اللِّغَةِ لاشتَهَرَ. وَنَقَضُهُ بِمَعْجَزَاتِ الرُّسُولِ، وَأَنَّ الْإِقَامَةَ قُرَادَى أَوْ مُثْنَاءً فسيجيءُ الجوابُ عَنْهُ فِي بَابِ الْأَخْبَارِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

أَمَّا الَّذِي احْتَجَّ بِهِ الْقَائِلُونَ بِالاصطلاح فالجوابُ عَمَّا تَمَسَّكُوا بِهِ أَوَّلًا:

أَنَّ الْحُجَّةَ إِنَّمَا تَتِمُّ لَوْ لَمْ يَحْصُلِ التَّوْقِيفُ إِلَّا بِبَعْثَةِ الرُّسُلِ، وَذَلِكَ مَمْنُوعٌ.

وعن الثاني: أنه تعالى خَلَقَ فيهم عِلْماً ضرورياً: بأن واضعاً وَضَعَ هذه الألفاظَ بازاء تلك المعاني، وَإِنْ كَانَ لا يَخْلُقُ فيهم العلمَ بأنَّ ذلك الواضع هو الله تعالى.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ تعالى يَخْلُقُ فيهم العلمَ بأنَّ ذلك الواضع هو الله تعالى فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ باطلٌ؟! .

قوله: لَأَنَّهُ يَنَافِي التَّكْلِيفَ.

قلنا: إِنَّهُ يَنَافِي التَّكْلِيفَ بِمَعْرِفَةِ الله تعالى ولا يَنَافِي التَّكْلِيفَ بِسَائِرِ الْأَشْيَاءِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لا يَخْلُقُهُ في العاقلِ فَلِمَ لا يَخْلُقُهُ في غيرِ العاقلِ؟ . وَلَمْ لا يَجُوزُ في المَجْنُونِ أَنْ يَعْلَمَ بِالْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ بَعْضَ الْأَحْكَامِ الدَّقِيقَةِ؟! .

فهذا هو الجوابُ عن وجوه القاطعين. وَمَتَى ظَهَرَ ضَعْفُهَا: وَجِبَ التَّوَقُّفُ. والله أعلم.

النظر الثالث

في البحثِ عن الموضوعِ

اعلم أنَّ الإنسانَ الواحدَ لما خُلِقَ بِحَيْثُ لا يُمَكِّنُهُ أَنْ يُسْتَقِيلَ وحده باصلاحِ جميعِ ما يحتاجُ إِلَيْهِ، فلا بدَّ مِنْ جَمْعِ عَظِيمٍ لِيُعِينَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً، حَتَّى يَتِمَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ ما يحتاجُ إِلَيْهِ فَاحتاجَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَى أَنْ يُعْرِفَ صاحِبَهُ ما في نَفْسِهِ مِنَ الْحَاجَاتِ.

وذلك التعريفُ لا بدَّ فِيهِ مِنْ طَرِيقٍ، وكان مُمَكِّنُهُمْ أَنْ يَضَعُوا غيرَ الكلامِ مُعْرِفاً لما في الضميرِ: كالحركاتِ المخصوصةِ بالأعضاءِ المخصوصةِ مُعْرِفاتٍ

لأصنافِ الماهياتِ ؛ إلا أنهم وجدوا جعلَ الأصواتِ المُتَقَطَّعةِ طريقاً إلى ذلك ،
أولى من غيرها لوجوه :

أحدها : أن ادخالَ الصوتِ في الوجودِ أسهلُّ من غيره ؛ لأنَّ الصوتَ إنما
يَتَوَلَّدُ في كَيْفِيَّةٍ مَخْصُوصَةٍ في إِخْرَاجِ النَّفْسِ ، وذلك أمرٌ ضروريٌّ ، فَصَرَفُ ذلك
الأمرِ الضروريِّ إلى وجهٍ يُتَنَفَّعُ به انتفاعاً كُلِّيًّا ، أولى من تكلفِ طريقٍ آخرٍ قد
يشقُّ على الإنسانِ الاتيانُ به .

وثانيها : أنَّ الصوتَ كما يدخلُ في الوجودِ يَنْقُضِي : فيكونُ موجوداً حالَ
الحاجةِ ، ومعدوماً حالَ الاستغناء عنه .

وأما سائرُ الأمورِ فإنها قد تَبْقَى ورُبَّمَا يَقِفُ عَلَيْهَا من لا يُرَادُ وقوفُهُ عليها .

وأما الإشارةُ فإنها قاصرةٌ عن إفادةِ الغرضِ ؛ فإنَّ الشيءَ رُبَّمَا كَانَ بحيثُ
لا يُمْكِنُ الإشارةُ إليه حِسًّا : كذاتِ الله تعالى وصفاته .

وأما المعدوماتُ فتعذَّرُ الإشارةُ إليها ظاهراً .

وأما الأشياءُ ذواتِ الجهاتِ فكذلك أيضاً ؛ لأنَّ الإشارةَ إِذَا تَوَجَّهَتْ إلى عِلٍّ
فيه لَوْنٌ وطعمٌ وحركةٌ لم يَكُنْ انصرافُها إلى بعضها أولى من البعضِ .

وثالثها : أنَّ المعانيَ الَّتِي يُحْتَاجُ إلى التعبيرِ عنها كثيرةٌ جداً فَلَوْ وَضَعْنَا لِكُلِّ
واحدٍ مِنْهَا علامةً خَاصَّةً لَكثُرَتْ العَلَامَاتُ : بحيثُ يعسرُ ضبطُها ، أو وقوعُ
الاشتراكِ في أكثرِ المدلولاتِ . وذلك مما يُخِلُّ بالتفهِيمِ .

فلهذه الأسبابِ وغيرها ، اتَّفَقُوا على اتِّخَاذِ الأصواتِ المُتَقَطَّعةِ مُعَرِّفاتٍ
للمعاني ، لا غير .

النظر الرابع

في البحث عن الموضوع له

وفيه أبحاث أربعة :

الأول : الأقربُّ أنه لا يجبُ أن يكونَ لكلِّ معنى لفظٌ يدلُّ عليه . بل ولا يجوزُ ؛ لأنَّ المعاني التي يمكنُ أن يُعقَّلَ كل واحدٍ منها غيرُ متناهيةٍ فلو وجبَ أن يكونَ لكلِّ معنى لفظٌ يدلُّ عليه لكانَ ذلكَ إمَّا على الانفرادِ ، أو على الاشتراك . والأوَّلُ باطلٌ ؛ لأنَّه يُفضي إلى وجودِ ألفاظٍ غيرِ متناهيةٍ .

والثاني باطلٌ أيضاً ؛ لأنَّ تلكَ الألفاظَ المشتركةَ إمَّا أن يوجدَ فيها ما وُضِعَ لمعانٍ غيرِ متناهيةٍ ، أو لا يكونُ كذلكَ .

والأوَّلُ باطلٌ لأنَّ الوضعَ لا يكونُ إلَّا بعدَ التعقُّلِ . وتَعقُّلُ أمورٍ غيرِ متناهيةٍ على التفصيلِ محالٌ في حقنا . وإذا كانَ كذلكَ : امتنعَ مِنَّا وقوعُ التخاطبِ بمثلِ ذلكَ اللفظِ .

والثاني يقتضي أن تكونَ مدلولاتُ الألفاظِ متناهيةٍ ؛ لأنَّ الألفاظَ إذا كانت متناهيةً ، ومدلولُ كلِّ واحدٍ منها متناهٍ ، فَضُمَّ المتناهي إلى المتناهي مراتٍ متناهية لا يفيدُ إلا التناهي . فكانَ الكلُّ متناهياً : فمجموعُ ما لا نهايةَ لَهُ غيرُ مدلولٍ عليه بالألفاظِ .

إذا ثبتَ هذا الأصلُ فنقولُ : المعاني على قسمينِ : منها ما تكثرُ الحاجةُ إلى التعبيرِ عنه ، ومنها ما لا يكونُ كذلكَ .

فالأوَّلُ : لا يجوزُ خُلُوقُ اللِّغَةِ عَنْ وضعِ اللَّفْظِ بازائه ؛ لأنَّ الحاجةَ لما كانت شديدةً كانت الدواعي إلى التعبيرِ عنها متوقِّرةً ، والصوارفُ عنها زائلةً . ومع توقُّرِ الدواعي إلى التعبيرِ عنها ، وارتفاعِ الصوارفِ يجبُ الفعلُ .

وأما الأمور التي لا تشتد الحاجة إلى التعبير عنها فإنه يجوز خلو اللغة عن الألفاظ الدالة عليها.

البحث الثاني: في أنه ليس الغرض من وضع اللغات أن تفاذ بالألفاظ المفردة معانيها.

والدليل عليه: أن إفادة الألفاظ المفردة لمسمياتها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات، المتوقف على العلم بتلك المسميات فلو استفيد العلم بتلك المسميات من تلك الألفاظ المفردة: لزم الدور.

بل الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمياتها: تمكين الإنسان من تفهم ما يتركب من تلك المسميات، بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة.

فإن قلت: ما ذكرته في المفردات قائم بعينه في المركبات؛ لأن المركب لا يفيد مدلوله إلا عند العلم بكون ذلك اللفظ المركب موضوعاً لذلك المدلول، وذلك يستدعي سبق العلم بذلك المدلول. فلو استفيد العلم بذلك المدلول من ذلك اللفظ المركب: لزم الدور.

قلت: لا نسلم أن الألفاظ المركبة لا تفيد مدلولها إلا عند العلم بكون تلك الألفاظ المركبة موضوعة لذلك المدلول.

بيانه: أننا متى علمنا كون كل واحد من تلك الألفاظ المفردة موضوعاً لتلك المعاني المفردة، وعلمنا أيضاً كون حركات تلك الألفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني، فإذا توالى الألفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع: ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض في الذهن. ومتى حصلت المفردات مع نسبتها المخصوصة في الذهن: حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة.

فظهر: أن استفادة العلم بالمعاني المركبة لا تتوقف على العلم بكون تلك الألفاظ المركبة موضوعة لها. والله أعلم.

البحث الثالث: في أن الألفاظ ما وُضعت للدلالة على الموجودات الخارجية بل وُضعت للدلالة على المعاني الذهنية.

والدليل عليه: أما في الألفاظ المفردة فلأنا إذا رأينا جسماً من بعيد، وظنناهُ صخرة: سَمِيناهُ بهذا الاسم، فإذا دَنَوْنَا مِنْهُ وَعَرَفْنَا أَنَّهُ حَيَوَانٌ، لَكُنَّا ظَنْنَاهُ طِيراً: سَمِينَاهُ بِهِ، فإذا ازدادَ القربُ وعرفنا أَنَّهُ إنسانٌ: سَمِينَاهُ بِهِ. فاختلاف الأسماء عند اختلاف الصور الذهنية، يدلُّ على أن اللفظ لا دلالة له إلاَّ عليها.

وأما في المركبات فلأنك إذا قلت: قام زيد، فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد، وإنما يفيد: أنك حكمت بقيام زيد، وأخبرت عنه. ثم إن عرفنا أن ذلك الحكم مبرء عن الخطأ فحيثئذ: نَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى الوجود الخارجي؛ فأما أن يكون اللفظ دالاً على ما في الخارج فلا. والله أعلم.

البحث الرابع: في أن اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة، لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خفي لا يعرفه إلا الخواص مثاله: ما يقوله مُثَبِّتُ الأحوال من المتكلمين: أن الحركة معنى يُوجِبُ للذات كونه مُتَحَرِّكاً.

فنقول: المعلوم عند الجمهور ليس إلا نفس كونه مُتَحَرِّكاً، فأما أن مُتَحَرِّكِيَّتَهُ حالة معللة بمعنى، وأنها غير واقعة بالقادر فذلك لو صح القول به لما عرفه إلا الأذكى من الناس بالدلائل الدقيقة، ولفظة الحركة لفظة متداولة فيما بين الجمهور من أهل اللغة.

وإذا كان كذلك: امتنع أن يكون موضوعاً لذلك المعنى. بل لا مسمى للحركة في وضع اللغة إلا نفس كون الجسم متتقلاً لا غير. والله أعلم.

النظر الخامس

فيما به يُعرف كون اللَّفْظِ موضوعاً لمعناه

لَمَّا كَانَ المرجعُ في معرفةِ شرعِنَا إلى القرآنِ والأخبارِ، وهما واردانِ بلغةِ العربِ ونحوِهِم وتَصَرِّيفِهِم كَانَ العلمُ بشرعِنَا موقوفاً على العلمِ بِهِذهِ الأمورِ؛ وما لَا يَتِمُّ الواجبُ المطلقُ إِلَّا بِهِ، وَكَانَ مقدوراً للمكلفِ فهو واجبٌ.

ثم: الطريقُ إلى معرفةِ لغةِ العربِ ونحوِهِم وتَصَرِّيفِهِم إمَّا العقلُ، ولَمَّا النقلُ، أو ما يتركَّبُ منها.

أَمَّا العقلُ: فلا مجالَ لَهُ في هذهِ الأشياءِ؛ لَمَّا بَيَّنَّا: أَنَّها أمورٌ وضعيَّةٌ، والأمورُ الوضعيَّةُ لَا يستقلُّ العقلُ بإدراكِهَا.

وأَمَّا النقلُ: فَهُوَ إمَّا تواترٌ أو آحادٌ، والأوَّلُ يفيدُ العلمَ، والثاني يفيدُ الظنَّ.

وأَمَّا مَا يَتَرَكَّبُ من العقلِ والنقلِ فَهُوَ: كَمَا عَرَفْنَا بالنقلِ أَنَّهُم جَوَّزُوا الاستثناءَ عن صيغةِ الجمعِ، وعرفْنَا بالنقلِ أيضاً أَنَّهُم وضعُوا الاستثناءَ لإخراجِ ما لولاهُ لدخلَ تحتَ اللَّفْظِ فحينئذٍ: نعلمُ بالعقلِ بواسطةِ هاتينِ المَقْدُمَتَيْنِ النقليتينِ: أَنَّ صيغةَ الجمعِ تفيدُ الاستغراقَ.

واعلم: أَنَّ على كُلِّ واحدٍ من هذهِ الطرقِ الثلاثةِ اشكالاتٍ. أَمَّا التواترُ فَإِنَّ الاشكَالَ عَلَيْهِ من وجوهٍ:

أحدها: أَنَّا نجدُ النَّاسَ مختلفينَ في معانيِ الألفاظِ الَّتِي هِيَ أَكْثَرُ الألفاظِ دوراناً على ألسنةِ المسلمين: اختلافاً لَا يَمَكُنُ القطعُ فِيهِ بِمَا هُوَ الحقُّ؛ كلفظةِ الله تعالى بِإِنَّ بعضهم زَعَمَ أَنَّهَا ليستْ عربيَّةٌ، بل سريانيَّةٌ. وَالَّذِينَ جعلوها عربيَّةً اختلفوا: فِي أَنَّها من الأسماءِ المشتقةِ، أو الموضوعَةِ، والقائلونَ بالاشتقاقِ اختلفوا

اختلافاً شديداً، وكذا القائلون بكونه موضوعاً: اختلفوا أيضاً اختلافاً كبيراً. ومن تأمل أدلتهم في تعيين مدلول هذه اللفظة: علم أنها متعارضة، وأن شيئاً منها لا يفيد الظن الغالب: فضلاً عن اليقين.

وكذلك اختلفوا في الإيمان والكفر، والصلاة والزكاة. حتى إن كثيراً من المحققين في علم الاشتقاق، زعموا: أن اشتقاق الصلاة من الصلوتين وهما: عظم الورك. ومن المعلوم أن هذا الاشتقاق غريب.

وكذلك اختلفوا: في صيغ الأوامر والنواهي، وصيغ العموم مع شدة اشتهاؤها، وشدة الحاجة إليها اختلافاً شديداً.

وإذا كان الحال في هذه الألفاظ التي هي أشهر الألفاظ، والحاجة إلى استعمالها ماسة جداً كذلك فما ظنك بسائر الألفاظ؟! وإذا كان كذلك: ظهر أن دعوى التواتر في اللغة والنحو متعذرة.

فإن قلت: هب أنه لا يمكن دعوى التواتر في معاني هذه الألفاظ على سبيل التفصيل، ولكننا نعلم معانيها في الجملة: فنعلم أنهم يُطلقون لفظ الله على الإله سبحانه وتعالى، وأن كُنَّا لا نعلم أن مُسمًى هذا اللفظ: أهو الذات، أم المعبودية. أم القادرة؟ وكذا القول في سائر الألفاظ!

قلت: حاصل ما ذكرته أنا نعلم إطلاق لفظ الله على الإله سبحانه وتعالى من غير أن نعلم أن مُسمًى هذا الاسم ذاته، أو كونه معبوداً، أو كونه قادراً على الاختراع، أو كونه ملجأ الخلق، أو كونه بحيث تتحير العقول في إدراكه إلى غير ذلك من المعاني المذكورة لهذا اللفظ. وذلك يفيد: نفي القطع بمسماه. وإذا كان الأمر كذلك في هذه اللفظة مع غاية شهرتها ونهاية الحاجة إلى معرفتها: كان الاحتمال فيما عداها أظهر.

وثانيها: أن من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة فهبّ أنا علمنا حصول شرائط التواتر في حفاظ اللّغة والنحو والتصريف في زماننا هذا فكيف نعلم حصولها في سائر الأزمان؟! .

فإن قلت: الطريقُ إليه أمران:

أحدهما: أن الذين شاهدناهم أخبرونا: أن الذين أخبروهم بهذه اللّغات كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر، وأن الذين أخبروا من أخبرهم كانوا كذلك إلى أن يتصل النقل بزمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

وثانيها: أن هذه الألفاظ لو لم تكن موضوعة لهذه المعاني، ثم وضعها واضع لهذه المعاني: لاشتهر ذلك ولعرف؛ فإن ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله.

قلت: أمّا الأول فغير صحيح؛ لأن كل واحد منا حين سَمِعَ لغة مخصوصة من إنسان فإنه لم يسمع منه أنه سَمِعَ من أهل التواتر، وأن الذين أسمعوا كل واحد من مُسمِعيه سَمِعُوهَا أيضاً من أهل التواتر إلى أن يتصل ذلك بزمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بل تحرير هذه الدعوى على هذا الوجه، مما لا يفهمه كثير من الأدباء؛ فكيف يدعى أنهم علموه بالضرورة؟ .

بل الغاية القصوى في راوي اللّغة أن يُسِنْدَهُ إلى كتابٍ مُصَحَّحٍ، أو إلى استاذٍ مُتَقِنٍ. ومعلوم أن ذلك لا يفيد اليقين.

وأما الثاني: فضعيف أيضاً، أمّا أولاً: فلأن ذلك الاشتهار إنما يجب: في الأمور العظيمة؛ ووضع اللفظة المعينة بإزاء المعنى المعين ليس من الأمور العظيمة التي يجب اشتهارها. وأما ثانياً: فلأن ذلك يتقضى بما، أنا نرى أكثر العرب في زماننا هذا يتكلمون بالألفاظ مُختَلَّة، واعرابات فاسدة، مع أننا لا نعلم واضع

تلك الألفاظ المختلة ولا زمان وضعها . وينتقص أيضاً بالألفاظ العرفية ، فإنها نُقلت عن موضوعاتها الأصلية ، مع أننا لا نعلم المُغَيَّر ولا زمان التغير فكذا ها هنا .

سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَشْتَهَرَ ذَلِكَ ؛ لَكِنْ لَا نَسْلُمُ أَنَّهُ لَمْ يَشْتَهَرْ . فَإِنَّهُ قَدْ اشتهَرَ ، بَلْ بَلَغَ مَبْلَغَ التَّوَاتُرِ : أَنَّ هَذِهِ اللَّغَاتِ إِنَّمَا أَخَذَتْ عَنْ جَمْعٍ مَخْصُوصِينَ : كَالْخَلِيلِ ، وَأَبِي عَمْرٍو بْنِ الْعَلَاءِ ، وَالْأَصْمَعِيِّ ، وَأَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ ، وَأَصْرَاهِمَ . وَلَا شَكَّ أَنَّ هَؤُلَاءِ مَا كَانُوا مَعْصُومِينَ وَلَا كَانُوا بِالْغَيْنِ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ : لَمْ يَحْصُلِ الْقَطْعُ وَالْيَقِينُ بِقَوْلِهِمْ . .

أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ أَنْ يَقَالَ : نَعْلَمُ قِطْعاً اسْتِحَالَةَ كَوْنِ هَذِهِ اللَّغَاتِ بِأَسْرِهَا مَنْقُولَةً عَلَى سَبِيلِ الْكَذِبِ ، إِلَّا أَنَّا نُسَلِّمُ ذَلِكَ ، وَنَقْطَعُ بِأَنَّ فِيهَا مَا هُوَ صَدَقٌ قِطْعاً لَكِنْ كُلُّ لَفْظَةٍ عَيْنُهَا فَإِنَّهُ لَا يُمَكِّنُنَا الْقِطْعُ بِأَنَّهَا مِنْ قَبِيلِ مَا نُقِلَ صَدَقاً أَوْ كَذِباً وَحَيْثُئِذٍ : لَا يَبْقَى الْقِطْعُ فِي لَفْظٍ مُعَيَّنٍ أَصْلاً . هَذَا هُوَ الْإِشْكَالُ عَلَى مَنْ ادَّعَى التَّوَاتُرَ فِي نَقْلِ اللَّغَاتِ .

أَمَّا الْآحَادُ فَالْإِشْكَالُ عَلَيْهَا مِنْ وَجْهِ :

أَحَدُهَا : أَنَّ رَوَايَةَ الْآحَادِ لَا تَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ ، وَمَعْرِفَةُ الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ اللَّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ ، وَالْمَبْنِيُّ عَلَى الْمَظْنُونِ مَظْنُونٌ : فَوَجِبَ أَنْ لَا يَحْصُلَ الْقِطْعُ بِشَيْءٍ مِنْ مَدْلُولَاتِ الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ ؛ وَذَلِكَ خِلَافُ الْجَمَاعِ .

وِثَانِيهَا : أَنَّ رَوَايَةَ الْآحَادِ لَا تَفِيدُ الظَّنَّ إِلَّا إِذَا سَلِمَتْ عَنِ الْقَدَحِ وَهَؤُلَاءِ الرُّوَاةُ مَجْرُحُونَ .

بَيَانُهُ : أَنَّ أَجَلَ الْكُتُبِ الْمَصْنُوفَةِ فِي النَّحْوِ وَاللُّغَةِ : كِتَابُ سَيَوِيهِ ، وَكِتَابُ الْعَيْنِ .

أما كتابُ سيبويه: فقدُح الكوفيَّينَ فيه وفي صاحبه أظهرُ من الشمسِ .
وأيضاً: فالمبردُ كانَ من أجلِّ البصريَّينَ، وهو قد أوردَ كتاباً في القدحِ فيه .

وأما كتابُ العينِ: فقد أطبقَ الجمهورُ من أهل اللِّغةِ على القدحِ فيه .

وأيضاً: فإنَّ ابنَ جنيٍّ أوردَ باباً في كتابِ الخصائصِ في قدحِ أكابرِ الأدباءِ
بعضهم في بعضٍ وتكذيبِ بعضهم بعضاً. وطَوَّلَ في ذلكِ وأفردَ باباً آخرَ في أنَّ
لغةَ أهلِ الوَبرِ أصحُّ من لغةِ أهلِ المَدَرِ، وغرضُهُ من ذلكِ القدحُ في الكوفيَّينَ؛
وأفردَ باباً آخرَ في كلماتٍ من الغريبِ لا يُعَلِّمُ أحدٌ أقرَّبَ إلَّا ابنُ أحمَرَ الباهليَّ .

وروي عن رُوَيْبَةَ وأبيه أنَّهما كانا يرتجِلانِ ألفاظاً لم يسمَعَاها، ولم يُسَبِّحَا
إليها. وعلى نحوِ هذا، قال المازنيُّ: ما قيسَ على كلامِ العربِ فهو من
كلامِهِم .

وأيضاً: فالأصمعيُّ كانَ منسوباً إلى الخِلاعةِ، ومشهوراً بأنَّه كانَ يزيدُ في
اللِّغةِ ما لم يكنْ منها .

والعجبُ من الأصوليَّينَ: أنَّهم أقاموا الدِّلالةَ على أن خبرَ الواحدِ حُجَّةٌ في
الشرعِ ، ولم يقيموا الدِّلالةَ على ذلكِ في اللِّغةِ، وكانَ هذا أولى؛ لأنَّ اثباتَ
اللِّغةِ كالأصلِ للتمسكِ بخبرِ الواحدِ وبتقديرِ أن يقيموا الدِّلالةَ على ذلكِ فكانَ
من الواجبِ عليهم أن يبحثوا عن أحوالِ رواةِ اللِّغاتِ والنحوِ وأن يَتَفَحَّصُوا عن
أسبابِ جُرْحِهِم وتعديليهِم . كما فَعَلُوا ذلكَ في رواةِ الأخبارِ، لكنَّهم تركوا ذلكَ
بالكُلِّيةِ مع شدَّةِ الحاجةِ إليه: فإنَّ اللِّغةَ والنحوَ يجريانِ مجرى الأصلِ للاستدلالِ
بالنصوصِ .

وثالثها: أنَّ روايةَ الراوي إنَّما تُقْبَلُ إذا سَلِمَتْ عن المُعَارِضِ ، وههنا
رواياتٌ دالَّةٌ على أنَّ هذه اللِّغةَ تَتَطَرَّقُ إليها الزيادةُ والنقصانُ .

أما الزيادة: فَلَمَّا نَقَلْنَا عَنْ رُؤْيَا وَأَبِيهِ مِنَ الزِّيَادَاتِ، وَكَذَلِكَ عَنْ الْأَصْمَعِيِّ وَالْمَازِنِيِّ.

وأما النقصان: فَلَمَّا رَوَى ابْنُ جُنَيْنٍ بِإِسْنَادِهِ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ الشَّعْرُ عِلْمَ قَوْمٍ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ عِلْمٌ أَصَحُّ مِنْهُ فَجَاءَ الْإِسْلَامُ، فَتَشَاغَلَتْ عَنْهُ الْعَرَبُ بِالْجِهَادِ وَغَزَوْا فَارِسَ وَالرُّومَ، وَغَفَلَتْ عَنِ الشَّعْرِ وَرَوَايَتِهِ: فَلَمَّا كَثُرَ الْإِسْلَامُ، وَجَاءَتْ الْفَتْوحُ، وَاطْمَأَنَّتِ الْعَرَبُ فِي الْأَمْصَارِ رَاجِعُوا رَايَةَ الشَّعْرِ فَلَمْ يُؤُولُوا فِيهِ إِلَى دِيَوَانٍ مَدُونٍ، وَلَا كِتَابٍ مَكْتُوبٍ، وَقَدْ هَلَكَ مِنَ الْعَرَبِ مِنْ هَلَكٍ، فَحَفِظُوا أَقْلَ ذَلِكَ وَذَهَبَ عَنْهُمْ أَكْثَرُهُ.

وروى ابن جُنَيْنٍ أَيْضاً بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي عَمْرِو بْنِ الْعَلَاءِ، أَنَّهُ قَالَ: مَا أَنْتَهَى إِلَيْكُمْ بِمَا قَالَتْ الْعَرَبُ إِلَّا أَقَلُّهُ، وَلَوْ جَاءَكُمْ وَافِراً: لَجَاءَكُمْ عِلْمٌ وَشَعْرٌ كَثِيرٌ.

قال ابن جُنَيْنٍ: فَهَذَا مَا نَرَاهُ. وَقَدْ رَوَيْ فِي مَعْنَاهُ كَثِيرٌ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى تَنْقُلِ الْأَحْوَالِ بِهَذِهِ اللَّغَةِ، وَاعْتِرَاضِ الْأَحَادِثِ عَلَيْهَا، وَكَثْرَةِ تَغْيِيرِهَا.

وأيضاً: فَالصحابةُ مع شِدَّةِ عَنَانَتِهِمْ بِأَمْرِ الدِّينِ، وَاجْتِهَادِهِمْ فِي ضَبْطِ أَحْوَالِهِ عَجَزُوا عَنْ ضَبْطِ الْأُمُورِ الَّتِي شَاهَدُوهَا فِي كُلِّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ وَهِيَ: كَوْنُ الْإِقَامَةِ فُرَادَى أَوْ مُتَنَافَةً، وَالْجَهْرُ بِالْقِرَاءَةِ، وَرَفْعُ الْيَدَيْنِ فَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الظَّاهِرَةِ كَذَلِكَ: فَمَا ظَنَّاكَ بِاللَّغَاتِ، وَكَيْفِيَّةِ الْأَعْرَابَاتِ، مَعَ قَلَّةِ وَقَعِهَا فِي الْقُلُوبِ، وَمَعَ مَا أَنَّهُ لَمْ يَشْتَغَلْ بِتَحْصِيلِهَا وَتَدْوِينِهَا مُحْصِلٌ إِلَّا بَعْدَ انْقِرَاضِ عَصْرِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ؟ ١٩.

وأما ما يتركَّبُ مِنَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ فَالاعتراضُ عَلَيْهِ: أَنَّ الاسْتِدْلَالَ بِالْمَقْدُمَتَيْنِ النَّقْلِيَّتَيْنِ عَلَى النَّتِيجَةِ، لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْمُنَاقِضَةَ غَيْرُ جَائِزَةٍ عَلَى

الواضع ؛ وهذا إنما يثبت: إذا ثبت أن الواضع هو الله تعالى وقد بينا: أن ذلك غير معلوم .

فإن قلت: الناس قد أجمعوا على صحة هذا الطريق ؛ لأنهم لا يشبتون شيئاً من مباحث علم النحو والتصريف إلا بهذا الطريق والاجماع حجة .

قلت: اثبات الاجماع من فروع هذه القاعدة؛ لأن اثبات الاجماع سمعي . فلا بد فيه من اثبات الدلائل السمعية، والدليل السمعي لا يصح إلا بعد ثبوت اللغة والنحو والتصريف؛ فالاجماع فرع هذا الأصل: فلو أثبتنا هذا الأصل بالاجماع: لزم الدور؛ وهو محال. فهذا تمام الإشكال .

والجواب: أن اللغة والنحو على قسمين:

أحدهما: المتداول المشهور، والعلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعاً لهذه المعاني؛ فإننا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين في زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في هذين المسميين، ونجد الشكوك التي ذكروها جارية مجرى شبه السوفسطائية القاذحة في المحسوسات، التي لا تستحق الجواب .

وثانيهما: الألفاظ الغريبة، والطريق إلى معرفتها: الأحاد. إذا عرفت هذا فنقول: أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه، من القسم الأول؛ فلا جرم: قامت الحجة به .

وأما القسم الثاني: فقليل جداً، وما كان كذلك: فإننا لا نتمسك به في المسائل القطعية، ونتمسك به في الظنيات، ونثبت وجوب العمل بالظن بالاجماع، ونثبت الاجماع بأية واردة بلغات معلومة، لا مظنونة. وبهذا الطريق يزول الإشكال. والله أعلم .

الباب الثاني

في تقسيم الألفاظ

وهو من وجهين: التقسيم الأول

اللفظ إما أن تُعتبر دلالته بالنسبة إلى تمام مُسمّاه أو بالنسبة إلى ما يكون داخلاً في المُسمّى من حيث هو كذلك؛ أو بالنسبة إلى ما يكون خارجاً عن المُسمّى من حيث هو كذلك.

فالأول هو: المطابقة.

والثاني: التضمن.

والثالث: الالتزام.

تنبيهات:

الأول: الدلالة الوضعيّة هي: دلالة المطابقة؛ وأما الباقيتان: فعقليتان، لأنّ اللفظ إذا وُضِعَ للمُسمّى انتقلَ الذهنُ من المُسمّى إلى لازِمِهِ. ولازمُهُ إن كان داخلاً في المُسمّى فهو: التضمن، وإن كان خارجاً فهو: الالتزام.

الثاني: إنمّا قلنا في التضمن: إنّه دلالة اللفظ على جزء المُسمّى من حيث هو كذلك: احترازاً عن دلالة اللفظ على جزء المُسمّى بالمطابقة على سبيل الاشتراك، وكذلك القول في الالتزام.

الثالث: دلالة الالتزام لا يُعتبرُ فيها اللزوم الخارجي؛ لأنّ الجوهر والعرض متلازمان. ولا يستعمل اللفظ الدالّ على أحدهما في الآخر. والضدّان متنافيان، وقد يُستعمل اللفظ الدالّ على أحدهما في الآخر كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] بل المعتبر اللزوم الذهني ظاهراً. ثم هذا اللزوم شرط لا موجب.

ولنرجع إلى التقسيم فنقول: اللفظ الدال بالمطابقة إما أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء حين هو جزؤه وهو: المفرد كالأبكم.

وإما أن يدل كل واحد من أجزائه على شيء حين هو جزؤه وهو: المركب.

وأما أن يدل أحد جزئيه دون الآخر وهو غير واقع؛ لأنه يكون ضمًا لمهمل إلى مستعمل وهو غير مفيد.

أما المفرد فيمكن تقسيمه على ثلاثة أوجه:

الأول: أن المفرد إما أن يمنع نفس تصور معناه من الشراكة وهو: الجزئي. أو لا يمنع وهو: الكلي.

ثم الماهية الكلية إما أن تكون تمام الماهية، أو جزئها، أو خارجاً عنها.

والأول هو: المقول في جواب ما هو.

والثاني هو: الذاتي.

والثالث هو: العرضي.

أما الماهية فإما أن تكون ماهية واحد، أو ماهية أشياء.

والأول: هو الماهية بحسب الخصوصية.

وأما الثاني فتلک الأشياء لا بد وأن يخالف كل واحد منها صاحبه في التعيين.

فإما أن يحصل مع ذلك مخالفة بعضها بعضاً في شيء من الذاتيات، أو لا يحصل.

فإن كَانَ الأولُ فتمامُ القدرِ المشتركِ بينهما من الأمورِ الداخلةِ فيها هُوَ: تمامُ الماهيةِ المشتركةِ؛ لأنَّ مَا هُوَ أعمُّ منه لَا يكونُ تمامَ المشتركِ، وما هُوَ أخصُّ منه لَا يكونُ مشتركاً، وما يساويه: فإنَّ سَاوَاهُ فِي الماهيةِ فَهُوَ هُوَ لَا غَيْرُهُ. وإنَّ سَاوَاهُ فِي اللّزومِ دونَ المفهومِ: لم يكنْ هُوَ تمامَ القدرِ المشتركِ.

وإنَّ كَانَ الثاني كَانَ تمامُ القدرِ المشتركِ بينهما هُوَ: تمامُ ماهيةِ كلِّ منهما بعينه إذ لو كَانَ لكلٍّ واحدٍ منهما ذاتيٌّ آخرٌ وراءَ القدرِ المشتركِ كانتِ المخالفةُ بينهما لَا بالتعيينِ فقط بل وبالذاتياتِ. وقد فُرضَ أَنَّهُ لَا مخالفةَ فِي الذاتياتِ؛ هذا خلفُ.

وأما الذاتيُّ فهو إما أَن يكونَ تمامَ الجزءِ المشتركِ وهو: الجنسُ. أو تمامَ الجزءِ الَّذي يميّزه عَمَّا يشاركُهُ فِي الجنسِ وهو: الفصلُ. أو المجموعُ الحاصلُ منها وهو: النوعُ.

وإما أَن لَا يكونَ كذلكَ فيكونُ ذلكَ: جزءَ الجزءِ، وهو: إما جنسُ الجنسِ، أو جنسُ الفصلِ أو فصلُ الجنسِ أو فصلُ الفصلِ.

ثم إنَّ الأجناسَ تترتَّبُ متصاعدة، وتنتهي فِي الارتقاءِ إِلَى جنسٍ لَا جنسَ فوقَهُ وهو: جنسُ الأجناسِ.

والأنواعُ تترتَّبُ متنازلةً إِلَى نوعٍ لَا نوعَ تحته، وهو: نوعُ الأنواعِ.

وأما الوصفُ الخارجُ عن الماهيةِ فتقسيمُهُ عَلَى وجهين:

الأولُ: أَن ذلكَ الخارجِيَّ إما أَن يكونَ لازماً للماهيةِ، أو للوجودِ أو لَا يلزمُ واحداً منهما.

ثم لازمُ كلِّ واحدٍ من القسمينِ قد يكونُ بوسطٍ، وقد يكونُ بغيرِ وسطٍ، والَّذي يكونُ بوسطٍ ينتهي إِلَى غيرِ ذِي وسطٍ، وإلَّا لزمَ الدورُ أو التسلسلُ.

وغيرُ اللازمِ: قد يكونُ سريعَ الزوالِ، وقد يكونُ بطيئاً.

الثاني: أن الوصف الخارجي إما أن يُعتَبَر من حيث إنه مختص بنوع واحد لا يوجد في غيره وهو: الخاصة.

أو من حيث إنه موجود فيه وفي غيره وهو: العرض العام.

وهذا التقسيم وإن كان بالحقبة في المعاني، لكنه عظيم النفع في الألفاظ.

التقسيم الثاني للفظ المفرد:

وهو: أنه إما أن يكون معناه مستقلاً بالمعلومية، أو لا يكون، والثاني هو: الحرف.

والأول: إما أن يكون اللفظ الدال عليه دالاً على الزمان المعين لمعناه وهو: الفعل.

أو لا يدل وهو: الاسم. ثم الاسم تقسيمه من وجهين:

الأول: أن الاسم ان كان اسماً للجزئي فإن كان مضمراً فهو: المضمرات، وإن كان مظهراً فهو: العلم.

وان كان اسماً للكلي فهو: إما أن يكون اسماً لنفس الماهية كلفظ السواد، وهو المسمى: باسم الجنس في اصطلاح النحاة. أو لموصوفية أمر ما بصفة وهو: الاسم المشتق كلفظ الضارب، فإن مفهومه: أنه شيء ما مجهول بحسب دلالة هذا اللفظ لكن عليم منه أنه موصوف بصفة الضرب.

الثاني: أن الاسم هو: الذي يدل على معنى ولا يدل على زمانه المعين.

وهو على أقسام ثلاثة فإن المسمى قد يكون نفس الزمان: كلفظ الزمان واليوم والغد.

وقد يكون أحد أجزائه الزمان: كالاصطباح والاعتباق ولهذا يتطرق اليه

التصريف . وقد لا يكون زماناً ولا مركباً من الزمان : كالسواد وأمثاله .

التقسيم الثالث للفظ المفرد :

وهو : إما أن يكون اللفظ والمعنى واحداً ، أو يتكثران ، أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ، أو بالعكس .

أما القسم الأول : فالمسمى إن كان نفس تصوّره مانعاً من الشركة ومُظهِراً ، فهو : العلم .

وإن لم يمنع فحصول ذلك المسمى في تلك المواضع إن كان بالسوية فهو : المتواطىء .

أولاً بالسوية فهو : المشكك كالوجود الذي ثبت مُسمّاه للواجب أولى من ثبوته للممكن .

أما إذا تكثرت الألفاظ وتعددت أو تباينت المعاني فهي : المتباينة ، سواء تباينت المُسمّيات بذواتها ، أو كان بعضها صفة للبعض : كالسيف والصارم ، أو صفة للصفة : كالناطق والفصيح .

وأما إذا تكثرت الألفاظ واتّحد المعنى فهو : الألفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة ، أو من لغات كثيرة .

وأما إذا اتّحد اللفظ وتكثّر المعنى ، فهذا اللفظ : إما أن يكون قد وُضع أولاً لمعنى ثم نقل عنه إلى معنى آخر ، أو وُضع لهما معاً .

أما الأول : فإما أن يكون ذلك النقل لا لمناسبة بين المنقول إليه والمنقول عنه وهو : المرتحل .

أو لمناسبة وحيتئذ : إما أن تكون دلالة اللفظ بعد النقل على المنقول إليه أقوى من دلاليته على المنقول عنه ، أو لا تكون .

فإن كان الأول: سُمِّيَ اللَّفْظُ بالنسبةِ إلى المنقولِ إليه: لفظاً منقولاً. ثم
الناقلُ إنْ كَانَ هو الشارعُ سُمِّيَ: لفظاً شرعياً.

أو أهلُ العرفِ فَيُسَمَّى: لفظاً عرفياً؛ والعرفُ إمَّا أنْ يكونَ عاماً: كلفظِ
الدَّابَّةِ، أو خاصاً: كالاصطلاحاتِ التي لكلِّ طائفةٍ من أهلِ العلمِ.

وأما إنْ لمْ تكنْ دلالتُهُ على المنقولِ اليه أقوى من دلالتِهِ على المنقولِ عنه:
سُمِّيَ ذلكَ اللَّفْظُ بالنسبةِ إلى الوضعِ الأولِ حقيقةً وبالنسبةِ إلى الثاني: مجازاً.

ثمَّ جهاتُ النقلِ كثيرة، من جملةِها: المشابهةُ وهي المُسمَّى بالمستعارِ
خاصَّةً.

وأما إذا كَانَ اللَّفْظُ موضوعاً للمعنيينِ جميعاً، فإمَّا أنْ تكونَ إرادةُ ذلكَ
اللفظِ لهما على السوئيةِ، أو لا تكونَ على السوئيةِ

فإنْ كانتْ على السوئيةِ: سُمِّيَتِ اللَّفْظَةُ بالنسبةِ اليهما معاً مُشْتَرَكاً.
وبالنسبةِ إلى كلِّ واحدٍ منها مُجْمَلاً؛ لأنَّ كونَ اللَّفْظِ موضوعاً لهذا وحده ولذاكَ
وحده معلوم: فكانَ مُشْتَرَكاً من هذا الوجهِ.

وأما إنْ كَانَ المرادُ منه هذا أو ذاك غير معلوم، فلا جرمَ كَانَ مُجْمَلاً من
هذا الوجهِ.

وأما إنْ كانتْ دلالةُ اللَّفْظِ على أَحَدِ مفهوميه أقوى سُمِّيَ اللَّفْظُ بالنسبةِ
إلى الراجحِ: ظاهراً. وبالنسبةِ إلى المرجوحِ: مُؤَوَّلاً.

تنبيه: الأقسامُ الثلاثةُ الأولى مُشْتَرَكَةٌ في عدمِ الاشتراكِ؛ فهي نصوص.

وأما الرابعُ فينقسمُ إلى: ما إفادتهُ لأَحَدِ مفهوميه أرجحُ من إفادتهِ للثاني

وهو: الظاهرُ. وإلى ما لا يكونُ كذلك وهو الَّذي يكون على السوئية وهو:
المجملُ. أو مرجوحاً وهو: المؤوّلُ.

فالنصُّ، والظاهرُ يشتركان في الرجحانِ، إلّا أنّ النصَّ: راجحٌ مانعٌ من
النقيضِ. والظاهر راجحٌ غيرُ مانعٍ من النقيضِ.

فهذا القدرُ المشترك هو المُسمّى: بالمُحكّم، فهو جنسٌ لنوعين: النصُّ
والظاهر.

والَّذي لا يقتضي الرجحانُ فهو: المتشابهُ وهو جنسٌ لنوعين: المُجملُ
والمؤوّلُ.

أمّا المركّبُ فنقولُ: الحاجةُ إلى اللفظِ المركّبِ كما تقدّم للإفهام. فالقولُ
المفهمُ، إمّا أن يفيدَ طلبَ شيءٍ إفادةً أوليّةً، أو لا يفيدُهُ.

فإن كانَ الأوّلُ: فإمّا أن يفيدَ طلبَ ذكرِ ماهيةِ الشيءِ وهو: الاستفهامُ.

أو طلبَ التحصيلِ وهو: إن كان على وجهِ الاستعلاءِ فهو: الأمرُ. وإن
كانَ على وجهِ الخضوعِ فهو: السؤالُ. وإن كان على وجهِ التساويِ فهو:
الالتماسُ. وكذلك القولُ في طلبِ الامتناعِ.

وأما القولُ المفهمُ الَّذي لا يفيدُ طلبَ شيءٍ إفادةً أوليّةً: فإمّا أن يَحتمَلَ
التصديقَ والتكذيبَ وهو: الخبرُ، أو لا يكونُ كذلك وهو: مثلُ التَمَنّيِّ والترجّيِّ
والقسمِ والتّنداءِ. ويُسمّى هذا القسمُ: بالتنبيهِ: تمييزاً له عن غيره.

وأنواعُ جنسِ التنبيهِ معلومةٌ بالاستقراءِ، لا بالحصرِ هذا كلّهُ تقسيمٌ دلالةٍ
المطابقةِ.

أمّا تقسيمُ دلالةِ الالتزامِ فنقولُ: المعنى المستفادُ من دلالةِ الالتزامِ، إمّا أن
يكونَ مستفاداً من معاني الألفاظِ المفردةِ أو من حالِ تَركيبتها.

والأول قسمان؛ لأنَّ المعنى المدلول عليه بالالتزام إمَّا أن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة، أو تابِعاً لَهُ .

فإن كان الأول فهو المسمَّى : بدلالة الاقتضاء .

ثم تِلْكَ الشرطيَّةُ قَدْ تكونُ عقليَّةً ، كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « رُفِعَ عَنْ أُمَّيَّي الخَطَا وَالنِّسْيَانُ » فَإِنَّ العقلَ دَلَّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا أَضْمَرْنَا فِيهِ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ .

وقد تكونُ شرعيَّةً كقوله : « وَاللَّهُ لَأُعْتَقِنَنَّ هَذَا الْعَبْدَ » ، فَإِنَّهُ يَلْزَمُهُ تَحْصِيلُ الْمَلِكِ ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُهُ الْوَفَاءُ بِقَوْلِهِ شَرْعاً إِلَّا بَعْدَ ذَلِكَ .

وَأَمَّا إِنْ كَانَ تَابِعاً لِتَرْكِيبِهَا : فإمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ مُكْمَلَاتِ ذَلِكَ الْمَعْنَى ، أَوْ لَا يَكُونَ .

فالأوَّلُ : كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب عند من لا يثبتهُ بالقياس .

وَأَمَّا الثَّانِي : فإمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَدْلُولُ عَلَيْهِ بِالْإِلْتِزَامِ ثَبُوتِيًّا ، أَوْ عَدَمِيًّا .

أَمَّا الْأَوَّلُ فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ ﴾ [البقرة: ١٨٧] ومَدَّ ذَلِكَ إِلَى غَايَةِ تَبَيِّنِ الْخِطِّ الْإِبْيَضِ ، فَلِزِمَ فِيمَنْ أَصْبَحَ جَنَاباً : أَنْ لَا يَفْسُدَ صَوْمُهُ ، وَلَا وَجَبَ أَنْ يَحْرَمَ الْوَطْءُ فِي آخِرِ جُزْءٍ مِنَ اللَّيْلِ بِقَدْرِ مَا يَقَعُ الْغَسْلُ فِيهِ .

وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ : أَنْ تُخَصِّصَ الشَّيْءُ بِالذِّكْرِ هَلْ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ؟
والله أعلم

التقسيم الثاني للألفاظ

اللفظ الدالُّ على معنى إمَّا أن يكون مدلوله لفظاً، أو لا يكون. والثاني
بمعزلٍ عن اعتبارنا.

والذي مدلوله لفظٌ: فإمَّا أن يكون لفظاً مفرداً، أو مركباً، وكلاهما إمَّا أن
يكون دالاً على معنى، أو ليس بدالٍّ على معنى. فهذه أربعة:

أحدها: اللفظ الدالُّ على لفظٍ مفردٍ دالٍّ على معنى مفردٍ، وهو: لفظُ
الكلمة وأنواعها، وأصنافها، فإنَّ لفظَ الكلمة يتناول: لفظَ الاسم وهو لفظُ
مفردٍ، يتناول لفظَ الرجل وهو لفظُ مفردٍ دالٍّ على معنى مفردٍ. وكذا القول في
جميع أسماء الألفاظ: كالقول، والكلام، والأمر والنهي، والعام والخاص
وأمثالها.

وثانيها: اللفظ الدالُّ على لفظٍ مركبٍ موضوع لمعنى مركبٍ، وهو كلفظِ
الخبر فإنه يتناول قولك: زيد قائم وهو لفظُ مركبٍ دالٍّ على معنى مركبٍ.

وثالثها: اللفظ الدالُّ على لفظٍ مفردٍ لم يوضع لمعنى، وهو: الحرف المعجمُ
فإنه يتناول كلَّ واحدٍ من أحادِ الحروف، وتلك الحروف لا تفيد شيئاً.

فإن قلت: أليس أنهم قالوا: لفظُ الألف اسمٌ لتلك المدَّة؟

قلت: ليس المراد من قولي: الحرف لا يفيد شيئاً إلا نفس تلك المدَّة وكذا
القول في سائر الحروف.

ورابعها: اللفظ الدالُّ على لفظٍ مركبٍ لم يوضع لمعنى، والأشبه أنه غيرُ
موجود؛ لأنَّ التركيب إمَّا يُصار إليه: لغرضِ الإفادة، فحيث لا إفادة فلا
تركيب.

واعلم: أن في البحث عن ماهية الاسم والفعل والحرف دقائق غامضة، ذكرناها في كتاب المحرر في دقائق النحو. والله أعلم.

الباب الثالث في الأسماء المشتقة

والنظر في ماهية الاسم المشتق، وفي أحكامه:
أما الماهية فقال الميداني رحمه الله: الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب، فتزد أحدهما إلى الآخر. وأركانه أربعة:

أحدها: اسم موضوع للمعنى.

وثانيها: شيء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى.

وثالثها: مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الأصلية.

ورابعها: تغيير يلحق الاسم في حرف فقط، أو حركة فقط، أو فيهما معاً.

وكل واحد من الأقسام الثلاثة: فإما أن يكون بالزيادة، أو بالنقصان أو بهما معاً، فهذه تسعة أقسام:

أحدها: زيادة الحركة، وثانيها: زيادة الحرف، وثالثها: زيادتهما معاً، ورابعها: نقصان الحركة، وخامسها: نقصان الحرف، وسادسها: نقصانها معاً، وسابعها: زيادة الحرف مع نقصان الحركة، وثامنها: زيادة الحركة مع نقصان الحرف، وتساعها: أن تزد فيه حركة وحرف، وتُنقص منه أيضاً حركة وحرف.

فهذه هي الاقسام الممكنة، وعلى اللغوي طلب أمثلة ما وُجدَ منها .
أما الأحكام فنذكرها في مسائل :

المسألة الأولى : أن صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه : خلافاً
لأبي عليّ وأبي هاشم ؛ فإنّ العالم والقادر والحَيّ، أسماء مشتقة من العلم ،
والقدرة، والحياة .

ثمّ إنّهما يطلقان هذه الأسماء على الله تعالى وينكران حصول العلم والقدرة
والحياة لله تعالى لأنّ المُسمّى بهذه الأسماء هي : المعاني التي توجب العالِيّة،
والقادرِيّة، والحَيّة، وهذه المعاني غير ثابتة لله تعالى فلا يكون لله تعالى علم
وقدرة وحياة، مع أنّه عالم قادر حيّ .

وأما أبو الحسين فإنّه لا يتقرّر معه هذا الخلاف ؛ لأنّ المُسمّى عنده بالقدرة
نفسُ القادرِيّة، وبالعلم العالِيّة، وهذه الأحكام حاصلة لله تعالى فيكون لله
تعالى علمٌ وقدرة .

لنا : أن المشتق مركّب، والمشتق منه مفرد، والمركّب بدون المفرد غير
معقول .

المسألة الثانية : اختلفوا في أن بقاء وجه الاشتقاق هل هو شرط لصدق
اسم المشتق ؟ ! والأقرب : أنّه ليس بشرط : خلافاً لأبي عليّ بن سينا من
الفلاسفة ، وأبي هاشم من المعتزلة .

لنا : أن بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنّه ليس بضارب ، وإذا صدّق
ذلك : وجب أن لا يصدق عليه أنّه ضارب .

بيان الأوّل : أنّه يصدق عليه أنّه ليس بضارب في هذه الحال وقولنا : ليس
بضارب ، جزء من قولنا : ليس بضارب في هذه الحال ومتى صدّق الكل صدق

كل واحد من أجزائه: فَإِذَنْ صدق عليه أنه ليس بضارب.

وبيان الثاني: أنه لما صدق عليه ذلك وجب أن لا يصدق عليه أنه ضارب؛ لأن قولنا: ضارب يناقضه في العرف ليس بضارب، بدليل أن من قال: فلان ضارب، فمن أراد تكذيبه وإبطال قوله قال: إنه ليس بضارب، ولولا أنه نقيض الأول وإلا لما استعملوه لنقض الأول؛ ولما ثبت كونها موضوعين لمفهومين متناقضين، وقد صدق أحدهما: فوجب أن لا يصدق الآخر.

فإن قيل: لا نسلم أنه يصدق عليه بعد انقضاء الضرب أنه ليس بضارب.

قوله: لأنه يصدق عليه ليس بضارب في هذه الحال؛ ومتى صدق عليه ذلك: صدق عليه أنه ليس بضارب!!.

قلنا: حكم الشيء وحده يجوز أن يكون مخالفاً لحكمه مع غيره، فلا يلزم من صدق قولنا: ليس بضارب في الحال صدق قولنا: ليس بضارب.

سلمنا أنه يصدق عليه أنه ليس بضارب، فلم لا يصدق عليه أنه ضارب؟ بيانه: أن قولنا فلان ضارب فلان ليس بضارب، ما لم نعتبر فيه اتحاد الوقت لم يتناقضا، ولا يجوز إيراد أحدهما لتكذيب الآخر.

سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على قولكم؛ لكنه معارض بوجوه:

الأول: أن الضارب من حصل له الضرب. وهذا المفهوم أعم من قولنا: حصل له الضرب في الحال، أو في الماضي؛ لأنه يمكن تقسيمه اليهما ومورد القسم مشترك بين القسمين، ولا يلزم من نفي الخاص نفي المشترك فإذا: لا يلزم من نفي الضاربة في الحال نفي الضاربة مطلقاً.

الثاني: أن أهل اللغة اتفقوا على أن اسم الفاعل إذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل، ولولا أن اسم الفاعل يصح إطلاقه لفعل وُجد في الماضي، وإلا: لكان هذا الكلام لغواً.

الثالث: أنه لو كان حصول المشتق منه شرطاً في كون الاسم المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر واليوم والأمس، وما يجري مجراها حقيقة في شيء أصلاً. واللازم باطل، فاللزوم مثله.

بيان الملازمة: أن الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية، لا لكل واحد منها: ومجموع تلك الحروف لا وجود له أصلاً بل الموجود منه أبداً ليس إلا الحرف الواحد، فلو كان شرط كون الاسم المشتق حقيقة حصول المشتق منه: لوجب أن لا يصير هذا الاسم المشتق حقيقة البتة.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يقال: الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف؟!.

سلمنا: أنه ليس كذلك فلم لا يجوز أن يقال: حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة إذا كان ممكن الحصول، فأما إذا لم يكن كذلك فلا؟.

أو نقول: شرط كون المشتق حقيقة حصول المشتق منه، إما لمجموعه أو لأجزائه؛ وها هنا: إن امتنع أن يكون للمجموع وجود، لكنه لا يمتنع ذلك للأحاد.

أو نقول: لم لا يجوز أن يقال: هذه الألفاظ ليست حقائق في شيء من المسميات أصلاً؟

قلت: الجواب عن الأول: أن ذلك باطل بإجماع أهل اللغة، وأيضاً: فاللزوم عائد في لفظ الخبر؛ فإنه لا شك في أن كل واحد من حروف الخبر ليس

خبراً، وكذلك كل واحد من أجزاء الشهر والسنة ليس بشهر ولا سنة.

وعن الثاني: أن أحداً من الأمة لم يقل بهذا الفرق: فيكون باطلاً.

وعن الثالث: أن هذه الألفاظ مستعملة، وكل مستعمل فإنه إما أن يكون حقيقة، أو مجازاً، وكل مجاز فله حقيقة فإذاً: هذه الألفاظ حقائق في بعض الأشياء، وقد عُلِمَ بالضرورة أنها ليست حقائق فيما عدا هذه المعاني فهي حقائق فيها.

الرابع: الإيمان مُفسَّر: إما بالتصديق، أو العمل أو الاقرار أو مجموعها. والشخص حين ما لا يكون مباشراً لشيء من هذه الأشياء الثلاثة يُسمى مؤمناً حقيقة، فلولا أن حصول ما منه الاشتقاق ليس شرطاً لصدق المشتق، وإلا لما كان كذلك.

والجواب: قوله يجوز أن يختلف حال الشيء بسبب الانفراد والتركيب!!.

قلنا: مدلول الألفاظ المركبة ليس إلا المركب الحاصل من المفردات التي هي مدلولات الألفاظ المفردة.

قوله: وحدة الزمان معتبرة في تحقق التناقض!!.

قلنا: هذا لا نزاع فيه، لكننا ندعي أن قولنا: ضارب يفيد الزمان المعين وهو الحاضر؛ بدليل ما ذكرنا: أن إحدى اللفظتين مستعملة في رفع الأخرى.

أما أولاً: فلأننا نعلم بالضرورة من أهل اللغة أنهم متى حاولوا تكذيب المتلفظ بإحدى اللفظتين، لا يذكرون إلا اللفظة الأخرى، ويكتفون بذكر كل واحدة منهما عند محاولة تكذيب الأخرى. ولولا اقتضاء كل واحدة منهما للزمان المعين، وإلا لما حصل التكاذب.

وأما ثانياً: فلأن كلمة ليس موضوعة للسلب، فإذا قلنا: ليس بضارب، فلا بد وأن يفيد سلب ما فهم من قولنا: ضارب، وإلا لم تكن لفظة ليس مستعملة للسلب.

وإذا ثبت أن كل واحدة من هاتين اللفظتين موضوعة لرفع مقتضى الأخرى: وجب تناولهما لذلك الزمان المعين، وإلا لم يحصل التكاذب. ثم لا نزاع في أن ذلك الزمان ليس هو الماضي، ولا المستقبل فتعين أن يكون الحاضر.

قوله في المعارضة الأولى: ثبوت الضرب له أعم من ثبوته له في الحاضر أو الماضي بدليل صحة التقسيم اليه.

قلنا: كما يمكن تقسيمه إلى الماضي والحاضر، يمكن تقسيمه إلى المستقبل؛ فإنه يمكن أن يقال: ثبوت الضرب له أعم من ثبوته له في الحال أو في المستقبل، فإن كان ما ذكرته يقتضي كون الضارب حقيقة لمن حصل له الضرب في الماضي فليكن حقيقة لمن سيوجد الضرب منه في المستقبل وإن لم يوجد البتة لا في الحاضر ولا في الماضي: فإنه باطل بالاتفاق.

قوله ثانياً: إن أهل اللغة قالوا: اسم الفاعل إذا أفاد الفعل الماضي لا يعمل عمل الفعل.

قلنا: وقد قالوا أيضاً: إذا أفاد الفعل المستقبل عمل عمل الفعل فيلزم أن يكون الاسم المشتق حقيقة فيما سيوجد فيه المشتق منه، ولا شك في فسادِهِ. قوله ثالثاً: يلزم أن لا يكون اسم المخبر حقيقة أصلاً.

قلنا: المعتبر عندنا حصوله بتمامه إن أمكن؛ أو حصول آخر جزء من أجزائه؛ ودعوى الاجماع على فساد هذا التفصيل ممنوعة.

قوله رابعاً: الشخصُ يُسمَّى مؤمناً وإن لم يكن مشغولاً في الحال بِمُسمى
الايمان.

قلنا: لا نُسلمُ أنَّ ذلكَ الاطلاقَ حقيقةً. والدليلُ عليه: أنه لا يجوزُ أن
يقالَ في أكابرِ الصحابةِ: إِنَّهُمْ كَفَرَةٌ، لأجلِ كُفْرِ كَانَ موجوداً قبلَ إيمانِهِمْ، ولا
لليقظانِ: إِنَّهُ نائمٌ، لأجلِ نومِ كَانَ موجوداً قبلَ ذلكَ. واللهُ أعلمُ.
المسألة الثالثة: اختلفوا في أنَّ المعنى القائمَ بالشيءِ، هل يجبُ أن يُشتقَّ له
منهُ اسمٌ؟

والحقُّ التفصيلُ: فإنَّ المعانيَ التي لا أسماءَ لها مثلُ أنواعِ الروائحِ والآلامِ
فلا شكُّ أنَّ ذلكَ غيرُ حاصلٍ فيها.
وأما التي لها أسماءٌ ففيها بحثانِ:

أحدهما: أنه هل يجبُ أن يُشتقَّ لمحلِّها مِنها أسماءٌ!

الظاهر من مذهب المتكلمين منّا: أنَّ ذلكَ واجبٌ؛ فإنَّ المعتزلةَ لما قالت:
إنَّ اللهَ تعالى يخلقُ كلامَهُ في جِسْمٍ، قال أصحابنا لهم: لو كانَ كذلكَ لوجبَ أن
يُشتقَّ لذلكَ المحلِّ اسمُ المتكلمِ من ذلكَ الكلامِ. وعندَ المعتزلةِ: أنَّ ذلكَ غيرُ
واجبٍ.

وثانيهما: أنه إذا لم يُشتقَّ لمحلِّه مِنْهُ اسمٌ، فهل يجوزُ أن يُشتقَّ لغيرِ ذلكَ
المحلِّ مِنْهُ اسمٌ؟. فَعِنْدَ أَصْحَابِنَا: لَا.

وعندَ المعتزلةِ: نَعَمْ؛ لأنَّ اللهَ تعالى يُسمَّى مُتَكَلِّماً بذلكَ الكلامِ.
واستدلَّتْ المعتزلةُ لقولِهِمْ في الموضِعَيْنِ: بِأَنَّ القَتْلَ والضَرْبَ والجُرْحَ قائمٌ
بالمقتولِ والمضروبِ والمجروحِ. ثُمَّ إِنَّ المقتولَ لا يُسمَّى قاتلاً فَإِذَا ذُنُ محَلُّ المشتقِّ

منه لم يحصل له اسم الفاعل، وحصل ذلك الاسم لغير محله.

وأجيبوا عنه: بأن الجرح ليس عبارة عن الأمر الحاصل في المجروح، بل عن تأثير قدرة القادر فيه، وذلك التأثير حكم حاصل للفاعل: وكذا القول في القتل.

وأجابت المعتزلة عنه: بأنه لا معنى لتأثير القدرة في المقدور إلا وقوع المقدور، إذ لو كان التأثير أمراً زائداً: لكان إما أن يكون قديماً؛ وهو محال؛ لأن تأثير الشيء في الشيء نسبة بينهما، فلا يُعقل ثبوته عند عدم واحد منهما. أو محدثاً: فيفتقر إلى تأثير آخر: فيلزم التسلسل.

والذي يحسم مادة الإشكال: أن الله تعالى خالق العالم، واسم الخالق مشتق، من الخلق، والخلق نفس المخلوق، والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى.

والدليل على أن الخلق عين المخلوق: أنه لو كان غيره لكان إن كان قديماً: لزم قدم العالم، وإن كان محدثاً: لزم التسلسل.

ومما يدل على أنه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق: أن المفهوم من الاسم المشتق ليس إلا أنه ذو ذلك المشتق منه، ولفظ ذو لا يقتضي الحلول.

ولأن لفظة اللابن، والتامير، والمكي والمدني، والحدايد مشتقة من أمور يمنع قيامها بمن له الاشتقاق.

المسألة الرابعة: مفهوم الأسود شيء ما له السواد؛ فأما حقيقة ذلك الشيء فخارج عن المفهوم. فإن عليم: عليم بطريق الالتزام. والذي يدل عليه أنك تقول: الأسود جسم، فلو كان مفهوم الأسود أنه جسم ذو سواد: لتنزل ذلك

منزلة ما يقال: الجسم ذو السواد يجب أن يكون جسماً. والله أعلم بالصواب.

الباب الرابع في أحكام الترادف والتوكيد

الألفاظ المترادفة هي: الألفاظ المفردة الدالة على مُسمى واحد باعتبار واحد. واحترزنا بقولنا: المفردة عن الرسم والحد.

ويقولنا: باعتبار واحد عن اللفظتين إذا دلَّ على شيء واحد باعتبار صفتين: كالصارم والمهتد أو باعتبار الصفة وصفة الصفة: كالفصيح والناطق، فإنهما من المتباينة.

واعلم: أن الفرق بين المترادف والمؤكد: أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة، من غير تفاوت أصلاً.

وأما المؤكد: فإنه لا يفيد عين فائدة المؤكد، بل يفيد تقويته.

والفرق بينه وبين التابع كقولنا: شيطان ليطان: أن التابع وحده لا يفيد، بل شرط كونه مفيداً تقدّم الأول عليه.

أما الأحكام ففي مسائل:

المسألة الأولى: في إثباته: من الناس من أنكره، وزعم أن الذي يُظن أنه من المترادفات فهو من المتباينات التي تكون لتباين الصفات، أو لتباين الموصوف مع الصفات.

والكلام معهم: إما في الجواز وهو معلوم بالضرورة. أو في الوقوع، وهو: إما في لغتين، وهو أيضاً معلوم بالضرورة، أو في لغة واحدة، وهو مثل الأسد والليث، والحنطة والقمح. والتعسفات التي يذكرها الاشتقاقيون في دفع

ذلك، بما لا يشهد بصحتها عقل ولا نقل: فَوَجَبَ تَرْكُهَا عَلَيْهِمْ.
المسألة الثانية: في الدَّاعِي إلى الترادف: الأسماء المترادفة: إما أن تحصل
من واضح، أو من واضعين:

أما الأول: فَيُشَبِّهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ السَّبَبُ الْأَقْلَى، وَفِيهِ سَبَابِن:
الأول: التسهيل والإقْدَارُ على الفصاحة؛ لَأَنَّهُ قَدْ يَمْتَنِعُ وَزْنُ الْبَيْتِ وَقَافِيَتُهُ
مع بعض أسماء الشيء، ويصح مع الاسم الآخر. وربما حصل رعاية السجع
والمقلوب والمجنس وسائر أصناف البديع، مع بعض أسماء الشيء دون
البعض.

الثاني: التمكين من تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند نسيان الأخرى.
وأما الثاني: فَيُشَبِّهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ السَّبَبُ الْأَكْثَرِيُّ، وَهُوَ اصطلاح إحدى
القبيلتين على اسم لشيء غير الذي اصطَلَحَتْ الْقَبِيلَةُ الْأُخْرَى عَلَيْهِ، ثُمَّ اشتهار
الوضعيين بعد ذلك.
ومن الناس من قال: الأصل عدم الترادف لوجهين:

الأول: أَنَّهُ يُجِلُّ بِالْفَهْمِ التَّامِّ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الْمَعْلُومُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ
الْمُتَخَاطِبِينَ غَيْرُ الْأِسْمِ الَّذِي يَعْلَمُهُ، فَعِنْدَ التَّخَاطُبِ لَا يَعْلَمُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا
مراد الآخر، فيحتاج كل واحد منهما إلى حفظ تلك الألفاظ؛ حذراً عن هذا
المحذور، فتزداد المشقة.

الثاني: أَنَّهُ يَتَضَمَّنُ تَعْرِيفَ الْمُعَرَّفِ؛ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ.
المسألة الثالثة: في أَنَّهُ هَلْ تَجِبُ صَحَّةُ إِقَامَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُرَادِفِينَ مَقَامَ
الآخر أم لا؟

الأظهر في أول النظر ذلك؛ لِأَنَّ الْمُرَادِفِينَ لَا بَدَأَ وَأَنْ يَفِيدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

عينَ فائدةٍ الآخرِ، فالمعنى لما صحَّحَ أنْ يُضَمَّ إلى معنى حينما يكون مدلولاً لأحدِ اللفظين لا بدُّ وأنْ يبقى بتلك الصفة حال كونه مدلولاً للفظِ الثاني؛ لأنَّ صَحَّةَ الضمِّ من عوارضِ المعاني، لا مِنْ عوارضِ الألفاظِ.

والحقُّ: أنْ ذلكَ غيرُ واجبٍ؛ لأنَّ صَحَّةَ الضمِّ قد تكونُ من عوارضِ الألفاظِ؛ لأنَّ المعنى الَّذي يُعبَّرُ عنه في العَرَبِيَّةِ بلفظٍ مِنْ يُعبَّرُ عنه في الفارسيَّةِ بلفظٍ آخرَ، فإذا قلتُ: خرجتُ مِنَ الدارِ استقامَ الكلامُ؛ ولو أبدلتُ صيغةً مِنْ وحدها بمبرادِفِها مِنَ الفارسيَّةِ: لَمْ يَجْزُ.

فَهَذَا الامتناعُ ما جاءَ مِنْ قِبَلِ المعاني، بل مِنْ قِبَلِ الألفاظِ. وإذا عُقِلَ ذَلِكَ فِي لُغَتَيْنِ فَلِمَ لا يجوزُ مثلهُ في لغةٍ واحدةٍ؟.

المسألة الرابعة: إذا كانَ أحدُ المترادِفَيْنِ أظهرَ كانَ الجليُّ بالنسبةِ إلى الخفيِّ شرحاً له، ورُبَّما انعكسَ الأمرُ بالنسبةِ إلى قومٍ آخَرِينَ.

وَرَعَمَ كثيرٌ مِنَ المتكلمينَ: أَنَّهُ لا معنى للحدِّ إِلاَّ ذلكَ؛ فقالوا: الحدُّ تبديلُ لفظٍ خفيٍّ بلفظٍ أوضحَ منه؛ تفهيماً للسائلِ. وليسَ الأمرُ كما ذكروه على الإطلاقِ، بَلْ الماهيَّةُ المفردةُ إذا حاولنا تعريفَها بدلالةِ المطابقةِ: لَمْ يَكُنْ إِلاَّ على الوجهِ الَّذي ذكروه.

المسألة الخامسة: في التأكيدِ وأحكامِهِ وفيه أبحاثُ:

الأوَّلُ: التأكيدُ هو: اللفظُ الموضوعُ لتقوية ما يُفهمُ من لفظٍ آخرَ.

الثاني: الشيءُ إمَّا أنْ يُؤكِّدَ بنفسِهِ أو بغيرِهِ فالأوَّلُ: كقوله عليه الصلاة والسلامُ: « وَاللَّهِ لَأَغْزُونَ قُرَيْشاً ، وَاللَّهِ لَأَغْزُونَ قُرَيْشاً ، وَاللَّهِ لَأَغْزُونَ قُرَيْشاً » .

والثاني على ثلاثة أقسامٍ:

فَإِنَّ لَفْظَةَ التَّأْكِيدِ إِمَّا أَنْ يَخْتَصَّ بِهَا الْمَفْرُودُ، وَهُوَ: لَفْظُ النَّفْسِ وَالْعَيْنِ؛ أَوْ
الْمُثْنَى وَهُوَ: كِلَا وَكِلْتَا؛

أَوْ الْجَمْعُ وَهُوَ: أَجْمَعُونَ أَكْتَعُونَ أَبْصَعُونَ، وَالْكُلُّ وَهُوَ أُمُّ الْبَابِ. وَقَدْ
يَكُونُ دَاخِلًا عَلَى الْجُمْلِ مَقْدَمًا عَلَيْهَا: كَصِغَةِ إِنْ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهَا.

الثَّالِثُ: فِي حَسَنِ اسْتِعْمَالِهِ، وَالْخِلَافُ فِيهِ مَعَ الْمَلَا حِدَةِ الطَّاعِنِينَ فِي
الْقُرْآنِ. وَالتَّرَاوُعُ: إِمَّا أَنْ يَقَعَ فِي جَوَازِهِ عَقْلًا، أَوْ فِي وَقْعِهِ.

أَمَّا الْجَوَازُ فَهُوَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ؛ لِأَنَّ التَّأْكِيدَ يَدُلُّ عَلَى شِدَّةِ اهْتِمَامِ
الْقَائِلِ بِذَلِكَ الْكَلَامِ.

وَأَمَّا الْوَقُوعُ: فَاسْتِقْرَاءُ اللَّغَاتِ بِأَسْرَها يَدُلُّ عَلَيْهِ.

وَأَعْلَمُ: أَنَّ التَّأْكِيدَ وَإِنْ كَانَ حَسَنًا، إِلَّا أَنَّهُ مَتَى أَمَكَّنَ حَمْلَ الْكَلَامِ عَلَى
فَائِدَةٍ زَائِدَةٍ: وَجَبَ صَرْفُهُ إِلَيْهَا.

الرَّابِعُ: فِي فَوَائِدِ التَّأْكِيدِ؛ وَسَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرُهَا فِي بَابِ
الْعُمُومِ عِنْدَ اسْتِدْلَالِ الْوَاقِفِيَّةِ بِحَسَنِ التَّأْكِيدِ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الباب الخامس في الاشتراك

اللُّفْظُ الْمُشْتَرَكُ هُوَ: اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِحَقِيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ وَضْعًا أَوَّلًا
مِنْ حَيْثُ هُمَا كَذَلِكَ.

فَقَوْلُنَا: الْمَوْضُوعُ لِحَقِيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ احْتِرَازًا بِهِ عَنِ الْأَسْمَاءِ الْمَفْرَدَةِ.

وقَوْلُنَا: وَضْعًا أَوَّلًا احْتِرَازًا بِهِ عَمَّا يَدُلُّ عَلَى الشَّيْءِ بِالْحَقِيقَةِ، وَعَلَى غَيْرِهِ
بِالْمَجَازِ.

وقولنا: من حيث هما كذلك احترزنا به عن اللفظ المتواطىء؛ فإنه يتناول
الماهيات المختلفة، لكن لا من حيث إنها مختلفة، بل من حيث إنها مشتركة في
معنى واحد.

المسألة الأولى: في بيان امكانه، ووجوده: وجود اللفظ المشترك: إما أن
يكون واجباً، أو مُتَّبِعاً، أو جائزاً، وقال بكل واحد من هذه الأقسام قائل. أما
القائلون بالوجوب فقد احتجوا بأمرين:

الأول: أن الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وُزِعَ على
غير المتناهي: لزم الاشتراك.

وإنما قلنا: إن الألفاظ متناهية؛ لأنها مركبة من الحروف المتناهية، والمركب
من المتناهي متناهي.

وإنما قلنا: إن المعاني غير متناهية، لأن الأعداد أحد أنواع المعاني، وهي
غير متناهية.

وأما أن المتناهي إذا وُزِعَ على غير المتناهي حصل الاشتراك: فهو معلوم
بالضرورة.

الثاني: أن الألفاظ العامة: كالوجود والشيء، لا بد منها في اللغات.
ثم: قد ثبت أن وجود كل شيء نفس ماهيته، فيكون كل شيء مخالفاً لوجود
الآخر، فيكون قول الموجود عليها بالاشتراك.

والجواب عن الأول بعد تسليم المقدمتين الباطلتين أن نقول: الأمور التي
يقصدها المسمون بالتسمية متناهية؛ فإنهم لا يشرعون في أن يسموا كل واحد
من الأمور التي لا نهاية لها، فإن ذلك مما لا يخطر ببالهم، فكيف يقصدون

تسميتها؟ بل لا يقصدون إلا إلى تسمية أمورٍ متناهية، ويمكن أن يكون لكل واحدٍ منها اسمٌ مفردٌ.

وأيضاً: فكلُّ واحدٍ من هذه الألفاظِ المتناهية، إن دَلَّ على معانٍ متناهية: لم يكن جميعُ الألفاظِ المتناهية دالاً على معانٍ غيرِ متناهية؛ لأنَّ المتناهي إذا ضُوِّعَ مراتٍ متناهية: كان الكلُّ متناهياً.

وإن دَلَّ كلُّ واحدٍ منها أو بعضها على معانٍ غيرِ متناهية: فالقولُ به مكابرةٌ.

وعن الثاني: أنا لا نُسلِّمُ أنَّ الألفاظَ العامةَ ضروريةٌ في اللغات؛ وإنَّ سلَّمنا ذلك لا نُسلِّمُ: أنَّ الوجودَ غيرَ مشتركٍ في المعنى.

وإنَّ سلَّمنا لَكِنْ لَمْ لا يجوزُ اشتراكُ الموجوداتِ بأسرها في حكمٍ واحدٍ سوى الوجودِ وهو المُسمَّى بتلك اللفظةِ العامة؟.

أما القائلون بالامتناعِ فقد قالوا: المخاطبةُ باللفظِ المُشتركِ لا تفيدُ فهمَ المقصودِ على سبيلِ التمامِ؛ وما يكونُ كذلك: كان منشأً للمفاسدِ على ما سنباتي تقريره في مسألة أن الأصلَ عدمُ الاشتراكِ وما يكونُ منشأً للمفاسدِ: وجب أن لا يكونَ.

والجوابُ: لا نزاعٌ في أنه لا يحصلُ الفهمُ التامُّ من سماعِ اللفظِ المُشتركِ؛ لكنَّ هذا القدرَ لا يوجبُ نفيه؛ لأنَّ أسماءَ الأجناسِ غيرُ دالَّةٍ على أحوالِ تلكِ المُسمَّياتِ لا نفيّاً ولا اثباتاً، والأسماءُ المشتقةُ لا تدلُّ على تعيينِ الموصوفاتِ البتَّة، ولم يلزم من ذلكِ جزمُ القولِ بأنها غيرُ موضوعية: فكذا ها هنا.

وإذا بطل هذان القولان: فنحنُ نبيِّنُ الامكانَ أولاً، ثُمَّ الوقوعَ ثانياً. أما بيانُ الامكانِ فَمِنْ وَجْهين:

الأول: أن المواضعة تابعة لأغراض المتكلم، وقد يكون للانسان غرض في تعريف غيره شيئاً على التفصيل، وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الاجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سبباً للمفسدة: كما روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال للكافر الذي سألته عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقت ذهابهما إلى الغار: من هو؟ فقال: رجل يهديني السبيل، ولأنه ربما لا يكون المتكلم واثقاً بصحة الشيء على التعيين، أنه يكون واثقاً بصحة وجود أحدهما لا محالة، فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب، ولا يكذب ولا يظهر جهله بذلك؛ فإن أي معنى فله أن يقول: إنه كان مرادي.

الثاني: أن ما ذكره من المفاصد لو صح: فإنما يقدح في أن يضع الواضع لفظاً لمعنيين على سبيل الاشتراك، لكنه يجوز أن يوجد المشترك بطريق آخر وهو أن تضع قبيلة اسماً لشيء، وقبيلة أخرى ذلك الاسم لشيء آخر ثم يشيع الوضعان، ويخفى كونه موضوعاً للمعنيين من جهة القبيلتين.

وأما الوقوع فبين الناس من قال: إن كل ما يظن مشتركاً فهو: إما أن يكون متواطئاً، أو يكون حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر، كالعين: فإنه وضع أولاً للجارحة المخصوصة، ثم نُقل إلى الدينار؛ لأنه في الغرة والصفاء كتلك الجارحة، وإلى الشمس؛ لأنها في الصفاء والضياء كتلك الجارحة، وإلى الماء لوجود المعنيين فيه. وعندنا أن كل ذلك ممكن؛ والأغلب على الظن وقوع المشترك.

والدليل عليه: أننا إذا سمعنا القرء لم نفهم أحد المعنيين من غير تعيين، بل بقي ذهن متردداً، ولو كان اللفظ متواطئاً، أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر: لما كان كذلك.

فإن قلت: لم لا يجوز ان يقال: كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ثم خفي ذلك!.

قلتُ: أحكامُ اللُّغاتِ لا تنتهي إلى القطعِ المانعِ من الاحتمالاتِ البعيدةِ
وما ذكرتموه لا ينفي كونه حقيقةً فيهما الآن. وهو المقصود. والله أعلم.
المسألة الثانية: في أقسامِ اللَّفْظِ المُشْتَرَكِ.

المفهومانِ، إمّا أن يكونا متباينين: كالطهر والحيز المسمَّين بالقرء، أو
لا يكونا متباينين، بل يكون بينهما تعلقٌ وحيث لا يخلو إمّا أن يكون أحدهما
جزءاً من الآخر، أو لا يكون.

فالأوّل: مثل ما إذا سُمِّي معنى عامٌ باسمٍ، وسُمِّي معنى خاصٌّ تحتهُ
بذلك الاسمِ، فوقوعُ الاسمِ عليهما والحالةُ هذه يكون بالاشتراكِ مثل الممكن
إذا قيل لغير الممتنع، وقيل لغير الضروري؛ فإنَّ غير الممتنع أعمُّ من غيرِ
الضروري؛ فإذا قيل الممكنُ عليهما: فهو بالاشتراكِ.

وأيضاً: فقوله على الخاصِّ وحده، قولٌ بالاشتراكِ أيضاً: بالنظرِ إلى ما فيه
من المفهومين المختلفين.

وأما إن لم يكن أحدهما جزءاً من الآخر فلا بدَّ وأن يكون أحدهما صفةً
للآخر؛ وهو: كما إذا سُمِّي شخصٌ أسودَ اللونِ بالأسود، فإنَّ قولَ الأسودِ عليه
من حيثُ إنَّه لقبٌ، ومن حيثُ إنَّه مشتقٌّ بالاشتراكِ. ثم إذا نسبتَ ذلك
الشخصَ إلى القارِ، فإنَّ اعتبرتَ لونه: كانَ الأسودُ مقولاً عليه، وعلى القارِ
بالتواطؤ، وإنَّ اعتبرتَ اسمه: كانَ الأسودُ مقولاً عليه وعلى القارِ بالاشتراكِ.

دقيقة: لا يجوزُ أن يكونَ اللَّفْظُ مشتركاً بينَ عَـنـمِ الشيءِ وثبوتِهِ؛ لأنَّ
اللَّفْظَ لا بدَّ وأن يكونَ بحالٍ: متى أطلقَ أفادَ شيئاً، ولأ كانَ عبثاً؛ والمُشْتَرَكُ
بين النفي والاثباتِ لا يفيدُ إلاَّ التردُّدَ بين النفي والاثباتِ، وهذا معلومٌ لكلِّ
أحدٍ.

المسألة الثالثة : في سبب وقوع الاشتراك :

السبب الأكثرى هو: أن تضع كل واحدة من القيلتين: تلك اللفظة لمسمى آخر، ثم يشتهر الوضعان: فيحصل الاشتراك.

والأقلي هو: أن يضعه واضع واحد لمعنيين، ليكون التكلم متمكناً من التكلم بالمجمل؛ وقد سبق في الفصل السالف: أن التكلم بالكلام المجمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم.

وأما السبب الذي يُعرف به كون اللفظ مشتركاً، فذلك: إما الضرورة وهو: أن يُسمع تصريح أهل اللغة به.

وإما النظر؛ وذلك. أنا سنذكر أن شاء الله تعالى الطرق الدالة على كون اللفظة حقيقة في مسمائها، فإذا وجدت تلك الطرق في اللفظة الواحدة بالنسبة إلى معنيين مختلفين: حكمنا بالاشتراك.

ومن الناس، من ذكر فيه طريقين آخرين:

أحدهما: أن حسن الاستفهام يدل على الاشتراك؛ لأن الاستفهام عبارة عن طلب الفهم، وطلب الشيء حال حصوله محال. والفهم إنما لا يكون حاصلًا لو كان اللفظ مترددًا بين المعنيين.

الثاني: قالوا: استعمال اللفظ في معنيين ظاهراً يدل على كونه حقيقة فيهما؛ وذلك يقتضي الاشتراك.

واعلم: أنا سنبين أن شاء الله تعالى في باب العموم أن هذين الطريقين لا يدلان على الاشتراك.

المسألة الرابعة: في أنه لا يجوز استعمال المشترك المفرد في معانيه على

الجمع.

وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ ، والقاضي أبو بكر رضي الله عنهما إلى جوازه . وهو قول
الجُبَّائِيِّ ، والقاضي عبد الجبار بن أحمد .

وَذَهَبَ آخَرُونَ : إلى امتناعه . وهو قول أبي هاشم ، وأبي الحسين البصري
والكرخي .

ثُمَّ اخْتَلَفُوا : فَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ مِنْهُ لِأَمْرِ يَرْجِعُ إِلَى الْقَصْدِ . وَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ
مِنْهُ لِأَمْرِ يَرْجِعُ إِلَى الْوَضْعِ ؛ وَهُوَ الْمَخْتَارُ .

وَقَبْلَ الْخَوْصِ فِي الدَّلِيلِ لَا بَدْءَ مِنْ مَقْدَمَةٍ وَهِيَ : أَنَّهُ لَيْسَ يَلْزَمُ مَنْ كَوَّنَ
الْلَفْظَ مَوْضُوعًا لِمَعْنَيْنِ عَلَى الْبَدَلِ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِهَاتَا جَمِيعًا ، وَذَلِكَ ؛ لِأَنَّا
نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ الْمَخَايِرَةَ بَيْنَ الْمَجْمُوعِ ، وَبَيْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ وَلَا يَلْزَمُ أَنْ
يَكُونَ الْمَجْمُوعُ مَسَاوِيًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ
كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّيْئَيْنِ مُسَمًّى بِاسْمٍ ، كَوْنُ مَجْمُوعِيهِمَا مُسَمًّى بِهِ .

إِذَا ثَبَتَتْ هَذِهِ الْمَقْدَمَةُ فَالدَّلِيلُ عَلَى مَا قُلْنَا : أَنَّ الْوَاضِعَ إِذَا وَضَعَ لَفْظًا
لِمَفْهُومَيْنِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ ، فَلَمَّا أَنْ يَكُونُ قَدْ وَضَعَهُ مَعَ ذَلِكَ لِمَجْمُوعِيهِمَا ، أَوْ مَا
وَضَعَهُ لِهَاتَا .

فَإِنْ قُلْنَا : إِنَّهُ مَا وَضَعَهُ لِلْمَجْمُوعِ فَاسْتَعْمَالُهُ لِإِفَادَةِ الْمَجْمُوعِ اسْتِعْمَالُ
الْلَفْظِ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَ لَهُ ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ .

وَأِنْ قُلْنَا : إِنَّهُ وَضَعَهُ لِلْمَجْمُوعِ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُسْتَعْمَلَ لِإِفَادَةِ الْمَجْمُوعِ
وَحْدَهُ أَوْ لِإِفَادَتِهِ مَعَ إِفَادَةِ الْأَفْرَادِ .

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ : لَمْ يَكُنِ الْلَفْظُ إِلَّا لِأَحَدٍ مَفْهُومَاتِهِ ؛ لِأَنَّ الْوَاضِعَ إِنْ كَانَ
وَضَعَهُ بِأَزَاءِ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ عَلَى الْبَدَلِ وَأَحَدُهَا : ذَلِكَ الْمَجْمُوعُ ، فَاسْتِعْمَالُ الْلَفْظِ
فِيهِ وَحْدَهُ لَا يَكُونُ اسْتِعْمَالًا لِلْفَرْقِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مَفْهُومَاتِهِ .

فإن قلنا : إنه يستعمل في إفادة المجموع والأفراد على الجمع فهو محال ؛ لأن إفادته للمجموع معناه : أن الاكتفاء لا يحصل إلا بهما ، وإفادته للمفرد معناه : أنه يحصل الاكتفاء بكل واحدٍ منهما وحده وذلك جمع بين النقيضين ، وهو محال .

فثبت : أن اللفظ المشترك من حيث إنه مشترك لا يمكن استعماله في إفادة مفهوماته على سبيل الجمع .

واحتج المجوزون بأمور :

أحدها : أن الصلاة من الله رحمة ، ومن الملائكة استغفار ، ثم إن الله تعالى أراد بهذه اللفظة كلا معنيها في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾ [الأحزاب : ٥٦] .

وثانيها قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ .. ﴾ ؟! [الحج : ١٨] .

أراد بالسجود ها هنا الخضوع ؛ لأنه هو المقصود من الدواب ، وأراد به أيضاً وضع الجبهة على الأرض ؛ لأن تخصيص كثير من الناس بالسجود دون ما عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخضوع يدل على أن الذي خصوا به من السجود هو : وضع الجبهة على الأرض فقد صار المعنيان مرادين .

وثالثها قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة : ٢٢٨] إذا أراد به الحيض والطهر ، لأن المرأة إذا كانت من أهل الاجتهاد : فالله

تعالى أرادَ منها الاعتدَادَ بكلِّ واحدٍ منهما بدلاً عن الآخرِ، بشرطِ أنْ يُؤدِّيَ
اجتهادُها إليه أو إلى الآخرِ.

ورابعها قالَ سيبويه: قولُ القائلِ لغيره: الويل لك، دعاءٌ وخبرٌ؛
فجعله مفيداً لكلا الأمرينِ.

والجوابُ عن هذه الوجوه بأسرها: أنْ ما ذكرُوهُ لو صحَّ لدلَّ على أنْ
هذه الألفاظُ كما هي موضوعةٌ للاحادِ فهي موضوعةٌ للجمعِ، وإلاَّ لكانَ اللهُ
تعالى قد استعملَ اللَّفْظَ في غيرِ مفهومِهِ؛ وهو غيرُ جائزِ.

وعلى هذا التقديرِ: يكونُ استعمالُهُ لإفادةِ الجمعِ استعمالاً له في إفادةِ
أحدِ موضوعاته، لا في إفادةِ الكلِّ على ما بيَّناه. والله أعلمُ.
فرعان:

الأوَّلُ: بعضُ منْ أنكرَ استعمالَ المفردِ المشتركِ في جميعِ مفهوماته جزؤ
ذلك في لفظِ الجمعِ. أمَّا في جانبِ الإثباتِ فكقولُهُ للمرأة: اعتدني بالأقراء.

والحقُّ: أنَّه لا يجوزُ؛ لأنَّ قولَهُ اعتدني بالأقراء معناه: اعتدي بقرئٍ وقرئٍ
وقرئٍ؛ وإذا لم يصحَّ أنْ يُفادَ بلفظِ القرءِ كلا المدلولينِ لم يصحَّ ذلك أيضاً في
الجمعِ الَّذي لا يفيدُ الا عينَ فائدةِ الافرادِ.

وأما في جانبِ النفيِ فكذلك أيضاً وفيهِ احتمالٌ؛ لأنَّنا إنَّما منعناه منْ إفادةِ
المعنيينِ في جانبِ الإثباتِ: لما قلنا: إنَّ الواضعَ ما وضعَهُ لهما جميعاً.

وأما في جانبِ النفيِ، فلمْ يَقمْ دليلٌ قاطعٌ على أنَّ الواضعَ ما استعملَهُ في
إفادةِ نفيةٍ جميعاً.

ويمكنُ أنْ يجابَ عنه: بأنَّ النفيَ لا يفيدُ إلاَّ رفعَ مقتضى الإثباتِ، فإذا لمْ

يُفقد في جانب الإثبات إلاّ أمراً واحداً: لم يرتفع عند حرف النفي إلاّ المعنى الواحد.

فأما إن أريد حمله على أن المراد منه: لا تعتدي بما هو مُسمّى الأقرء فحينئذ يكون كون الحيض والطهر مُسمّى بالقرء: وصفاً معقولاً مشتركاً بينهما. فيكون اللفظ على هذا التقدير متواطئاً، لا مشتركاً.

الثاني: أنا لوجؤزنا أن يُفاد باللفظ المشترك جميع معانيه فإنه لا يجب ذلك.

ونقل عن الشافعي رضي الله عنه والقاضي أبي بكر، أنّهما قالا: المُشترك إذا تجرّد عن القرائن المُخصّصة وجب حمله على جميع معانيه؛ وفيه نظر؛ لأنّه إن لم يكن موضوعاً للمجموع فلا يجوز استعماله فيه؛ وإن كان موضوعاً له: فهو أيضاً موضوع لكل واحد من الأفراد، واللفظ دائر بين كلّ واحد من الفردين وبين المجموع: فيكون الجزم بإفادته للمجموع دون كلّ واحد من الفردين ترجيحاً لأحد الجائزين على الآخر من غير مرجح؛ وهو محال.

فإن قلت: حمله على المجموع أحوط، فيكون الأخذ به واجباً.

قلت: القول بالاحتياط ستركلم عليه إن شاء الله تعالى.

المسألة الخامسة في أن الأصل عدم الاشتراك:

ونعني به: أن اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه، كان الأغلب على الظن عدم الاشتراك. ويدل عليه وجوه:

أحدها: أن احتمال الاشتراك لو كان مساوياً لاحتمال الانفراد: لما حصل التفاهم بين أرباب اللسان حالة التخاطب في أغلب الأحوال، من غير استكشاف. وقد علمنا حصول ذلك: فكان الغالب حصول احتمال الانفراد.

وثانيها: لو لم يكن الاشتراك مرجوحاً: لما بقيت الأدلة السمعية مفيدة ظناً فضلاً عن اليقين؛ لاحتمال أن يقال: إن تلك الألفاظ مشتركة بين ما ظهر لنا منها وبين غيره؛ وعلى هذا التقدير: يُحتمل أن يكون المراد غير ما ظهر لنا. وحيث لا يبقى التمسك بالقرآن والأخبار مفيداً للظن، فضلاً عن العلم.

وثالثها: أن الاستقراء دلّ على أن الكلمات في الأكثر مفردة لا مشتركة، والكثرة تفيد ظن الرجحان.

فإن قلت: لا نسلّم أن الكلمات في الأكثر مفردة؛ لأن الكلمة إما حرف، أو فعل، أو اسم.

أما الحرف فكتب النحو شاهدة بأنه مشترك.

وأما الفعل فهو إما الماضي، أو المستقبل، أو الأمر.

أما الماضي والمستقبل فهما مشتركان؛ لأنها تارة يستعملان في الخبر، وأخرى في الدعاء، ولأن صيغة المضارع مُشتركة بين الحال، والاستقبال وأما صيغة إفعال فالقول بأنها مُشتركة بين الوجوب والندب مشهور.

وأما الأسماء ففيها اشتراك كثير. فإذا ضممنّا إليها الأفعال والحروف:

كانت الغلبة للاشتراك!!

قلت: الأصل في الألفاظ الأسماء، والاشتراك نادر فيها. بدليل أنه لو كان الاشتراك أغلب لما حصل فهم غرض المتكلم في الأكثر، ولما لم يكن كذلك: علمنا أن الغالب عدم الاشتراك.

ورابعها: أن الاشتراك يُجَلُّ بفهم القائل والسامع؛ وذلك يقتضي أن لا يكون موضوعاً.

بيان أنه يقتضي الخلل في الفهم: أما في حق السامع فمن وجهين:

الأول: أن الغرض من الكلام حصول الفهم ، وهو غير حاصل في المشترك ، لتردد الذهن بين مفهوماته .
الثاني: أن سماع اللفظ المشترك ربما يتعدّر عليه الاستكشاف إما لأنه يهاب المتكلم ، أو لأنه يستنكف عن السؤال . وإذا لم يستكشف فرّجاً حملّه على غير المراد: فيقع في الجهل . ثمّ رُجماً ذكره لغيره: فيصير ذلك سبباً لجهل جمع كثير ولهذا قال أصحاب المنطق: إن السبب الأعظم في وقوع الأغلاط حصول اللفظ المشترك .

وأما في حقّ القائل فلأنّ الانسان إذا تلفّظ باللفظ المشترك: احتاج في تفسيره إلى أن يذكره المفرد، فيقع تلفّظه باللفظ المشترك عبثاً، ولأنّه ربما ظنّ أن السامع متنبّه للقرينة الدالة على تعيين المراد، مع أن السامع لم يتنبّه له، فيحصل الضرر . كمن قال لعبيده: أعط الفقير عيناً ، على ظنّ أنه يفهم أن مراده الماء ، ثمّ إنه يعطيه الذهب : فيتضرّر السيّد به .

فثبت بهذه الوجوه: أن الاشتراك منشأ للمفاسد، فهذه المفاسد إن لم تقتض امتناع الوضع ، فلا أقلّ من اقتضاء المرجوحية .

وخامسها: أن الانسان مضطّر في بقائه إلى استعمال المفردات، ولا حاجة به إلى المشترك . فيكون المفرد أغلب في الوجود، وفي الظنّ .

بيان الحاجة إلى المفردات: أن الإنسان لا يستقلّ بتكميل مهمّات معيشته بدون الاستعانة بغيره، والاستعانة بالغير لا تتمّ إلا بإطلاع الغير على حاجته، وقد عرفت أن ذلك لا يحصل إلا بالألفاظ، وذلك التعريف لا يحصل إلا بالألفاظ المفردة .

ونما قلنا: إن الحاجة إلى المشترك غير ضرورية، لأنهم إن احتاجوا إلى

التعريف الاجمالي: أمكنهم ذكر تلك المفردات مع لفظ الترديد؛ وحيث: يحصل المطلوب في اللفظ المشترك.

وإذا ظهرت المقدمتان: ثبت رجحان المفرد على المشترك في الوجود وفي الذهن؛ وهو المطلوب. والله أعلم.

المسألة السادسة: فيما يعين مراد اللفظ باللفظ المشترك:

اللفظ المشترك: إما أن توجد معه قرينة مخصصة، أو لا توجد.

فإن لم توجد: بقي مجملًا؛ لما ثبت من امتناع حمله على الكل.

وإن وجدت القرينة فتلك القرينة: إما أن تدل على حال كل واحد من مسميات اللفظ الغاء أو اعتباراً، أو على حال البعض الغاء أو اعتباراً، وإما على حال الكل من حيث هو كل الغاء أو اعتباراً فهو مندرج تحت حال البعض؛ لأن اللفظ إذا كان مفيداً لكل واحد من تلك الأفراد، ولكل من حيث هو كل كان الكل أحد الأمور المسماة به: فتكون القرينة الدالة عليه الغاء أو اعتباراً، دالة على حال بعض ما اندرج تحت تلك اللفظة.

فأما القسم الأول وهو: ما يفيد اعتبار كل واحد من تلك المعاني فتلك المعاني: إما أن تكون متنافية، أو لا تكون.

فإن كانت متنافية: بقي اللفظ متردداً بينها كما كان، إلى أن يظهر المرجح.

وإن لم تكن متنافية، فقال بعضهم: الأدلة المقتضية لحمل اللفظة على كل معانيها، معارضة للدليل المانع من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه، فتعتبر بينهما ترجيحاً.

وهذا خطأ؛ لأن الدلالة المانعة من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه دالة قاطعة: فلا تقبل المعارضة.

سَلَمْنَا قَبُولَهُ لِلْمَعَارِضَةِ، لَكِنْ لَا مَعَارِضَةَ هَا هُنَا: فَإِنَّ الدَّلِيلَيْنِ إِذَا اقْتَضِيَا حَمْلَ اللَّفْظِ عَلَى كِلَا مَدْلُولَيْهِ أَمَكْنَ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ كَمَا كَانَ مَوْضُوعاً لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالِاشْتِرَاكِ فَهُوَ أَيْضاً مَوْضُوعٌ لِلْجَمِيعِ، أَوْ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ قَدْ تَكَلَّمَ بِهِ مَرَّتَيْنِ. وَمَعَ هَذَيْنِ الْإِحْتِمَالَيْنِ زَالَ التَّعَارُضُ؛ وَإِذَا بَطَلَ التَّعَارُضُ ثَبَتَ أَنَّهُ مَتَى قَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُرَاداً: وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَيْهِمَا.

الْقِسْمُ الثَّانِي وَهُوَ: الَّذِي يَكُونُ مَفِيداً الْغَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي؛ وَحِينَئِذٍ: يَجِبُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى مَجَازَاتِ تِلْكَ الْحَقَائِقِ الْمُلْغَاةِ.

ثُمَّ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْحَقَائِقُ الْمُلْغَاةُ بِحَالٍ لَوْ لَمْ تَقُمْ الدَّلَالَةُ عَلَى الْغَايَةِ: كَانَ الْبَعْضُ أَرْجَحُ مِنَ الْبَعْضِ. أَوْ لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ.

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فَمَجَازَاتُهَا إِمَّا أَنْ تَكُونَ مُتَسَاوِيَةً فِي الْقُرْبِ، أَوْ لَا تَكُونَ مُتَسَاوِيَةً.

فَإِنْ تَسَاوَتْ الْمَجَازَاتُ فِي الْقُرْبِ، وَكَانَتْ إِحْدَى الْحَقِيقَتَيْنِ رَاجِحَةً: كَانَ مَجَازُ الْحَقِيقَةِ الرَّاجِحَةِ رَاجِحاً.

وَأِنْ تَفَاوَتَتْ الْمَجَازَاتُ نُظِرَ، فَإِنْ كَانَ مَجَازُ الْحَقِيقَةِ الرَّاجِحَةِ رَاجِحاً: فَلَا كَلَامَ فِي رَجْحَانِهِ.

وَأَنْ كَانَ مَجَازُ الْحَقِيقَةِ الْمَرْجُوحَةِ رَاجِحاً: وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْمَجَازَيْنِ؛ لِأَنَّ الْمَجَازَ وَإِنْ كَانَ رَاجِحاً إِلَّا أَنْ حَقِيقَتُهُ مَرْجُوحَةٌ. وَذَلِكَ الْمَجَازُ وَإِنْ كَانَ مَرْجُوحاً، إِلَّا أَنْ حَقِيقَتُهُ رَاجِحَةٌ. فَقَدْ اخْتَصَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِوَجْهِ رَجْحَانٍ. فَيُبْصَرُ إِلَى التَّرْجِيحِ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ الْحَقَائِقُ مُتَسَاوِيَةً فِيمَا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْمَجَازَيْنِ أَقْرَبَ إِلَى حَقِيقَتِهِ مِنَ الْمَجَازِ الْآخَرِ إِلَى الْآخَرَى، أَوْ لَا يَكُونُ.

فإن كان الأول: وجب العمل بالأقرب.

وإن كان الثاني: بقيت اللفظة مترددة بين مجازات تلك الحقائق؛ لما ثبت من امتناع حمل اللفظ على مجموع معانيه سواء كانت حقيقية أو مجازية.

القسم الثالث: وهو: الذي يدل على الغاء البعض.

فاللفظة المشتركة، إما أن تكون مشتركة بين معنيين فقط، أو أكثر.

فإن كان الأول: فقد زال الإجمال؛ لأن اللفظ لما وجب حملُه على معنى، ولا معنى له إلا هذان، وقد تعدر حملُه على ذلك: فيتعين حملُه على هذا.

وإن كان الثاني وهو: أن تكون المعاني أكثر من واحد فعند قيام الدليل على إغناء واحد منها، بقي اللفظ مجملاً في الباقي.

وأما القسم الرابع وهو الذي يدل على اعتبار البعض فهذا يزيل الإجمال سواء كانت اللفظة مشتركة بين معنيين أو أكثر.

المسألة السابعة: في أنه يجوزُ حصول اللفظ المشترك في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله وسلم.

والدليل على جوازه وقوعه، وهو في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وفي قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ﴾ [التكوير: ١٧]، فإنه مشترك بين الإقبال والادبار.

واحتج المانع: بأن ذلك اللفظ إما أن يكون المراد منه حصول الفهم أو لا يكون. والثاني عبث.

والأول لا يخلو إما أن يكون المراد منه حصول الفهم بدون بيان المقصود، أو مع بيانه.

والأول: تكليف ما لا يطاق.

والثاني: لا يخلو إما أن يكون البيان مذكوراً معه، أو لا يكون.

فإن كان الأول: كان تطويلاً من غير فائدة، وهو سفيه وعيب.

وإن كان الثاني: أمكن أن لا يصل البيان إلى المكلف فحينئذ: يبقى الخطاب مجهولاً.

والجواب: أن هذا غير وارد على مذهبننا في: أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وأما الجواب على أصول المعتزلة فسيأتي في مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب إن شاء الله تعالى.

الباب السادس في الحقيقة والمجاز

وهو مرتب على مقدمة، وثلاثة أقسام.

أما المقدمة ففيها ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز في أصل اللغة. أما الحقيقة فهي: فعيلة من الحق. ويجب البحث ها هنا عن أمرين:

أحدهما: أن الحق في اللغة هو: الثابت، لأنه يُذكر في مقابلته الباطل، فإذا كان الباطل هو: المعدوم، وجب أن يكون الحق هو الثابت.

وثانيهما: البحث عن وزن الفعيلة وفيه أيضاً بحثان:

الأول: أن الفعيل قد يكون بمعنى المفعول، وقد يكون بمعنى الفاعل

فعلى التقدير الأول معنى الحقيقة؛ المثبتة؛ وعلى التقدير الثاني: الثابتة.
الثاني: أن الياء في الفعلية لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة،
فلا يُقال: شاة أكيلة ونطيحة.

وأما المجاز فهو مفعّل من الجواز الذي هو: التعدي في قولهم: جرت
موضع كذا، أو من الجواز الذي هو قسيم الوجوب والامتناع وهو في التحقّق
راجع إلى الأول؛ لأنّ الذي لا يكون واجباً ولا ممتنعاً: كان متردداً بين الوجود
والعدم. فكأنّه ينتقل من الوجود إلى العدم، أو من العدم إلى الوجود: فاللفظ
المستعمل في غير موضوعه الأصلي، شبيه بالمتنقل عن موضوعه. فلا جرم
سُمّي: مجازاً.

المسألة الثانية: في حدّ الحقيقة والمجاز:

أحسن ما قيل فيه ما ذكره أبو الحسين وهو: أن الحقيقة: ما أُفيدَ بها ما
وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخطُّبُ به. وقد دَخَلَ فيه الحقيقة
اللغوية، والعرفية، والشرعية.

والمجاز: ما أُفيدَ به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطُلح عليه في أصل
تلك المواضع التي وقع التخطُّبُ بها، لعلاقة بينه وبين الأول.

وهذا القيد الأخير لم يذكره أبو الحسين، ولا بدّ منه؛ فإنّه لولا العلاقة لما
كان مجازاً، بل كان وضعاً جديداً.

وقوله: معنى مصطلح عليه إنما يصحّ على قول من يقول: المجاز لا بدّ
فيه من الوضع فأما من لم يقل به فيجب عليه حذفه.

وأما قوله: غير ما اصطُلح عليه في أصل تلك المواضع، ففيه سؤال
وذلك؛ أنّه يقتضي خروج الاستعارة عن حدّ المجاز.

بيانه: أنا إذا قلنا على وجه الاستعارة: رأيت أسداً، فالتعظيمُ الحاصلُ من هذه الاستعارة ليس لأننا سَمَّيناهُ باسم الأسد، ألا تَرى أنا لَو جعلنا الأسدَ علماً له: لم يحصلِ التعظيمُ البتَّة! بل التعظيمُ إنما حصلَ لأننا قَدَرنا في ذلك الشخصِ صِروَرَتَه في نفسه أسداً، لبلوغِهِ في الشجاعةِ التي هي خاصِيَّةُ الأسدِ إلى الغايةِ القصوى، فلَمَّا قَدَرنا أَنَّهُ صارَ أسداً في نفسه أَطْلَقنا عليه اسمَ الأسدِ. وعلى هذا التقدير لا يكونُ اسمُ الأسدِ مستعملاً في غيرِ موضوعِهِ الأصليِّ.

وجوابه: أَنَّهُ يكفي في تحصيلِ التعظيمِ: أنْ يَقْدَرَ أَنَّهُ حصلَ له من القوةِ مثلُ ما للأسدِ، فيكونُ استعمالُ لفظِ الاسدِ فيه استعمالاً لللفظِ في غيرِ موضوعِهِ الأصليِّ.

واعلم: أنَّ الناسَ ذكروا في تعريفِ الحقيقةِ والمجازِ، وجوهاً فاسدة: أحدها: ما ذكره أبو عبد الله البصري، ألا وهو أنَّ الحقيقةَ: ما انتَظَمَ لفظُها معناها من غيرِ زيادةٍ، ولا نقصانٍ، ولا نقلٍ. والمجازُ هو: الذي لا ينتَظِمُ لفظُهُ معناهُ، إمَّا لزيادةٍ، أو لنقصانٍ، أو لنقلٍ.

فالَّذي يكونُ للزيادةِ هو: الَّذي ينتَظِمُ عندَ اسقاطِ الزيادةِ، كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فَإِنَّا لو أَسَقَطْنَا الكافَ: استقامَ المعنى.

والَّذي يكونُ للنقصانِ هو: الَّذي ينتَظِمُ الكلامَ عندَ الزيادةِ، كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ولو قِيلَ: واسأل أهلَ القريةِ صحَّ الكلامُ.

والَّذي يكونُ لأجلِ النقلِ، قوله: رأيتُ أسداً، وهو يعني الرجلَ الشجاعَ.

وأعلم: أن هذا التعريف خطأ؛ لأنَّ المجازَ بالزيادة والنقصان، إنما كان مجازاً؛ لأنه نقلٌ عن موضوعه الأصليِّ إلى موضوع آخرٍ في المعنى، وفي الأعراب؛ وإذا كان كذلك: لم يجرَّ جعلهما قسمين في مقابلة النقل.

أما في المعنى فلأنَّ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] يفيدُ نفيَ مثلٍ مثله، وهو باطلٌ؛ لأنَّه يقتضي نفيه تعالى تعالى الله عن ذلك، إلاَّ أنَّه نُقِلَ عن هذا المعنى إلى نفيِ المثل. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، موضوعٌ لسؤالِ القرية، وقد نُقِلَ إلى أهلها.

وأما في الأعراب فلأنَّ الزيادة والنقصان، متى لم يُغَيَّرْ أعرابُ الباقي: لم يكن ذلك مجازاً؛ فإنَّك إذا قلت: جاءني زيدٌ وعمروٌ فهو في الأصل: جاءني زيدٌ وجاءني عمرو، إلاَّ أنَّه حُذِفَ أحدُ اللَّفْظَيْنِ، لدلالة الثاني عليه، لكنَّ لما لم يكن الحذف سبباً لتغيُّرِ الإعراب: لم يُحْكَمْ عَلَيْهِ بكونه مجازاً.

وهكذا الكلام في جانب الزيادة.

وأما إذا أوجِبَ تغيُّرُ الأعراب: كأننا مجازين؛ وذلك إنما يتحقَّقُ عندَ نقلِ اللَّغَةِ اللَّفْظَةِ من أعرابٍ إلى أعرابٍ آخر.

وثانيها أيضاً: ما ذكره أبو عبد الله البصريُّ ثانياً، فقال: الحقيقة، ما أُفِيدَ بِهَا مَا وُضِعَتْ لَهُ.

والمجاز: ما أُفِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ. وهذا أيضاً باطلٌ.

أما قوله في الحقيقة: إنما ما أُفِيدَ بِهَا. ما وُضِعَتْ لَهُ فباطلٌ؛ لأنَّه يُدْخِلُ في الحقيقة ما ليس منها؛ لأنَّ لفظة الدابة إذا اسْتُعْمِلَتْ في الدودة والنملة فقد أُفِيدَ بِهَا مَا وُضِعَتْ لَهُ في أصل اللِّغَةِ مع أنَّه بالنسبة إلى الوضع العرفيِّ مجاز فقد دخل المجاز العرفيُّ فيما جعله حدًّا لمطلق الحقيقة. وهو باطلٌ.

وقوله في المجاز: إِنَّهُ الَّذِي أُفِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ، فهو باطلٌ بالحقيقة العرفية والشرعية؛ فَإِنَّ اللَّفْظَةَ أُفِيدَ بِهَا والحالة هذه غيرُ ما وُضِعَتْ لَهُ في أصلِ اللّغة فقد دَخَلَتْ هذه الحقيقة في المجاز.

وأيضاً فقوله: ما أُفِيدَ بِهِ غيرُ ما وُضِعَ لَهُ، إما أن يكون المراد منه أنه أُفِيدَ بِهِ غيرُ ما وضعَ لَهُ بدوّن القرينة، أو مع القرينة.

والأول باطلٌ؛ لأنَّ المجاز لا يفيدُ البتّة بدوّن القرينة، والثاني ينتقضُ بما إذا استعملَ لفظُ السماء في الأرض: فَإِنَّ اللفظ قد أُفِيدَ بِهِ غيرُ ما وُضِعَ لَهُ، مع أنه ليسَ بمجازٍ فيه، وأيضاً ينتقضُ بالأعلام المنقولة.

فإن قلت: العلم لا يفيدُ!

قلت: حقٌّ إِنَّ العلمَ لا يفيدُ في المسمى صفةً، وليسَ بحقٌّ إِنَّه لا يفيدُ أصلاً، بل هو يفيدُ عينَ تلك الذات، لكنّه لا يفيدُ صفةً في الذات.

وثالثها: ما ذكره ابنُ جني وهو: أَنَّ الحقيقة: ما أُقِرَّ في الاستعمالِ على أصلِ وضعه في اللّغة.

والمجاز: ما كان بضدِّ ذلك.

وهذا ضعيفٌ؛ لأنَّ ما ذكره في حدِّ الحقيقة تخرجُ عنه الحقيقة الشرعية والعرفية، وهما يدخلان فيما جعله حدُّ المجاز.

وأيضاً فقوله: والمجاز ما كان بضدِّ ذلك، معناه: أَنَّ المجاز هو: الَّذِي مَا أُقِرَّ في الاستعمالِ على أصلِ وضعه في اللّغة؛ وهو باطلٌ: وإلا، لكان استعمالُ لفظِ الأرض في السماء مجازاً.

ورابعها: ما ذكره عبدُ القاهر النحوي رحمه الله فقال: الحقيقة: كلُّ

كلمة أريدَ بها عين ما وَقَعَتْ لَهُ في وضعٍ واضحٍ وقوعاً لا يستندُ فيه إلى غيره :
كالأسدِ للبهيمةِ المخصوصةِ .

والمجازُ: كلُّ كلمةٍ أريدَ بها غيرُ ما وَقَعَتْ لَهُ في وضعٍ واضعٍها، للملاحظةِ
بينَ الأولِ والثاني .

وهذا التعريفُ أيضاً ليسَ بجيدٍ؛ لأنَّه يقتضي خروجَ الحقيقةِ الشرعيَّةِ
والعرفيَّةِ عن حدِّ الحقيقةِ، ودخولِهما في حدِّ المجازِ؛ وهو غيرُ جائزٍ
المسألةُ الثالثةُ: في أن لفظيَّيَّ الحقيقةِ والمجازِ بالنسبةِ إلى المفهومينِ
المذكورينِ حقيقةٌ أو مجازاً .

الحقُّ: أن هاتينِ اللَّفْظَتَيْنِ في هذينِ المفهومينِ: مجازانِ، بحسبِ أصلِ
اللَّغَةِ، حقيقتانِ بحسبِ العرفِ .

بيانُ الأولِ: أمَّا في الحقيقةِ فلأنَّا بيَّنا: أنَّها مأخوذةٌ من الحقِّ، وبيَّنا: أنَّ
الحقَّ حقيقةٌ في الثابتِ، ثُمَّ إِنَّهُ نَقَلَ إِلَى الْعَقْدِ الْمَطَابِقِ، لأنَّه أَوْلَى بِالْوُجُودِ مِنْ
العقدِ غيرِ المطابقِ، ثُمَّ نَقَلَ إِلَى الْقَوْلِ الْمَطَابِقِ لِعَيْنِ هَذِهِ الْعَلَّةِ، ثُمَّ نَقَلَ إِلَى
استعمالِ اللَّفْظِ فِي مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ؛ لأنَّ استعمالَهُ فِيهِ تَحْقِيقٌ لَذَلِكَ الْوَضْعِ :
فظهر أنَّه مجازٌ واقعٌ في الرتبةِ الثالثةِ بحسبِ اللَّغَةِ الْأَصْلِيَّةِ .

وأمَّا المجازُ فإِطْلَاقُهُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَذْكُورِ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ أَيْضاً لَوْجِهَيْنِ :

الأوَّلُ هو: أنَّ حَقِيقَتَهُ الْعَبُورُ وَالتَّعَدِّي، وَذَلِكَ إِثْمًا يَحْصُلُ فِي انْتِقَالِ
الْجِسْمِ مِنْ حَيْزٍ إِلَى حَيْزٍ، فَأَمَّا فِي الْأَلْفَاظِ فَلَا: فَتَبَيَّنَ أَنَّ ذَلِكَ إِثْمًا يَكُونُ عَلَى
سَبِيلِ التَّشْبِيهِ .

الثاني هو: أنَّ الْمَجَازَ مَفْعَلٌ وَبِنَاءُ الْمَفْعَلِ حَقِيقَةٌ إِثْمًا فِي الْمَصْدَرِ، أَوْ فِي
الْمَوْضِعِ، فَأَمَّا الْفَاعِلُ فَلَيْسَ حَقِيقَةً فِيهِ، فَأِطْلَاقُهُ عَلَى اللَّفْظِ الْمُنْقَلِ لَا يَكُونُ إِلَّا
مَجَازاً .

هذا إذا قلنا: إنَّ المجاز مأخوذٌ مِنَ التعدي.

وأما إذا قلنا: إنَّه مأخوذٌ مِنَ الجوازِ كانَ حقيقة لا مجازاً؛ لأنَّ الجوازَ كما يمكنُ حصوله في الأجسامِ يمكنُ حصوله في الأعراضِ.

فاللفظُ موضوعاً لذلك الجوازِ؛ لأنَّه موضوعٌ لجوازِ أنْ يُستعملَ في غيرِ معناه الأصليِّ: فيكونُ حقيقةً منْ هذينِ الوجهينِ، إلّا أننا قد ذكرنا: أنَّ الجوازَ إنما سُمِّيَ جوازاً: مجازاً عن معنى العبورِ والتعدي. واللَّهُ أعلمُ بالصوابِ.

القسم الأول في أحكام الحقيقة وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في إثبات الحقيقة اللغوية:

والدليل عليه: أنَّها هنا ألفاظاً وُضِعَتْ لمعانٍ، ولا شكَّ أنَّها قد استعملت بعدَ وضعها فيها. ولا معنى للحقيقة إلّا ذلك.

واحتجَّ الجمهورُ عليه: بأنَّ اللفظَ إنَّ استعملَ في موضوعه الأصليِّ فهو: الحقيقة، وإن استعملَ في غيرِ موضوعه الأصليِّ كانَ مجازاً، لكنَّ المجازَ فرعُ الحقيقة، ومتى وُجِدَ الفرعُ وُجِدَ الأصلُ: فالحقيقة موجودة لا محالة. وهذا ضعيفٌ؛ لأنَّ المجازَ لا يستدعي إلّا مجرد كونه موضوعاً قبلَ ذلك لمعنى آخر. وستعرف أنَّ اللفظَ في الوضع الأول لا يكونُ حقيقة ولا مجازاً فالمجازُ غيرُ متوقَّفٍ على الحقيقة.

المسألة الثانية: في الحقيقة العرفية:

اللفظة العرفية هي: التي انتقلت عن مسمّاها إلى غيره، بعرفِ الاستعمال. ثمَّ ذلك العرفُ قد يكونُ عاماً، وقد يكونُ خاصاً. ولا شكَّ في إمكانِ القسمينِ؛ إلّا النزاعُ في الوقوعِ فنقول:

أما القسم الأول فالحق: أن تصرفات أهل العرف منحصرة في أمرين:

أحدهما: أن يشتهر المجاز: بحيث يُستكرَّم معه استعمال الحقيقة. ثم للمجاز جهات كما سيأتي تفصيلها إن شاء الله تعالى:

منها: حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه: كإضافتهم الحرمة إلى الخمر، وهي في الحقيقة مضافة إلى الشرب.

ومنها: تسميتهم الشيء باسم شبيهه: كتسميتهم حكاية كلام زيد، بأنه كلام زيد.

ومنها: تسميتهم الشيء باسم ما له به تعلق، كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الأرض، وتسميتهم المِرْزَاة بالراوية التي هي اسم الجمل الذي يحملها.

وثانيتها: تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة: فإنها مشتقة من الدبيب، ثم إنها اختصت ببعض البهائم. والملك: مأخوذ من الألوكة وهي الرسالة، ثم اختص ببعض الرسل. والجن: مأخوذ من الاجتنان ثم اختص ببعض من يستتر عن العيون. وكذا القارورة والحايبة: موضوعتان لما يستقر فيه الشيء وتُحبَّب فيه، ثم خصصا بشيء معين.

فالتصرف الواقع على هذين الوجهين هو الذي ثبت من أهل العرف. فأما على غير هذين الوجهين فلم يثبت عنهم، فلا يجوز إثباته.

والذي يدل على وجود هذا القدر من التصرف: أن علامات الحقيقة كما سنذكرها حاصلة في هذه الألفاظ عرفاً: فوجب كونها حقيقة فيه.

وأما القسم الثاني وهو العرف الخاص فهو: ما لكل طائفة من العلماء من

الاصطلاحات التي تخصُّهم ، كالنقض ، والكسر والقلب والجمع والفرق للفقهاء .

والجوهر والعرض ، والكون للمتكلِّمين .
والرفع والنصب والجرُّ للنحاة . ولا شك في وقوعه .

المسألة الثالثة : في الحقيقة الشرعية :

وهي : اللَّفْظَةُ الَّتِي اسْتَفِيدَ مِنَ الشَّرْعِ وَضَعُهَا لِلْمَعْنَى ، سواءَ كَانَ الْمَعْنَى وَاللَّفْظُ مَجْهُولَيْنِ عِنْدَ أَهْلِ اللَّغَةِ أَوْ كَانَا مَعْلُومَيْنِ لَكُنَّهْمَ لَمْ يَضَعُوا ذَلِكَ الْأِسْمَ لِذَلِكَ الْمَعْنَى ، أَوْ كَانَ أَحَدُهُمَا مَجْهُولًا ، وَالْآخَرُ مَعْلُومًا . وَاتَّفَقُوا عَلَى إِمْكَانِهِ ، وَاخْتَلَفُوا فِي وَقُوعِهِ :

فَالْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ مَنَعَ مِنْهُ مطلقاً . وَالْمُعْتَزِّلَةُ أَثْبَتَتْهُ مطلقاً وَزَعَمُوا أَنَّهَا مَنْقَسِمَةٌ إِلَى أَسْمَاءٍ أَجْرِيَتْ عَلَى الْأَفْعَالِ ، وَهِيَ : الصَّلَاةُ ، وَالزَّكَاةُ ، وَالصَّوْمُ ، وَغَيْرُهَا .

وإلى أَسْمَاءٍ أَجْرِيَتْ عَلَى الْفَاعِلِينَ كَالْمُؤْمِنِ ، وَالْفَاسِقِ ، وَالْكَافِرِ . وَهَذَا الضَّرْبُ يُسَمَّى : بِالْأَسْمَاءِ الدِّينِيَّةِ ؛ تَفَرُّقاً بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا أَجْرِيَتْ عَلَى الْأَفْعَالِ وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ عَلَى السَّوَاءِ فِي أَنَّهُ اسْمٌ شَرْعِيٌّ .

والمختارُ : إِنَّ اطلاقَ هذه الألفاظِ على هذه المعاني على سبيلِ المجازِ من الحقائق اللغويَّةِ .

لنا : أَنَّ إِفَادَةَ هَذِهِ الْأَفْظِ لِهَذِهِ الْمَعْنَى لَوْ لَمْ تَكُنْ لُغَوِيَّةً لَمَا كَانَ الْقُرْآنُ كُلُّهُ عَرَبِيًّا ، وَفَسَادُ اللَّزْمِ يَدُلُّ عَلَى فسادِ الْمُلْزومِ .

أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَلِأَنَّ هَذِهِ الْأَفْظَ مَذْكُورَةً فِي الْقُرْآنِ ، فَلَوْ لَمْ تَكُنْ إِفَادَتُهَا لِهَذِهِ الْمَعْنَى عَرَبِيَّةً : لَزِمَ أَنْ لَا يَكُونَ الْقُرْآنُ كُلُّهُ عَرَبِيًّا .

وأما فساد الألفاظ فلقوله تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤] .

فإن قيل: هذا الدليل فاسد الوضع؛ لأنه يقتضي أن تكون هذه الألفاظ مستعملة في عين ما كان العرب يستعملونها فيه. وبالاتفاق ليس كذلك.

فإن الصلاة لا يُراد بها في الشرع نفس الدعاء، أو المتابعة فقط؛ فإذاً ما يقتضيه هذا الدليل لا تقولون به، وما تقولون به لا يقتضيه هذا الدليل: فكان فاسداً.

سلمنا: أنه ليس فاسد الوضع، لكن الملازمة ممنوعة.

بيانه: أن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني وإن لم تكن عربية، لكنها في الجملة ألفاظ عربية، فإنهم كانوا يتكلمون بها في الجملة، وإن كانوا يعنون بها غير هذه المعاني؛ وإذا كان كذلك: كانت هذه الألفاظ عربية.

سلمنا: أنها إذا استعملت في غير معانيها العربية لا تكون عربية، لكن لم يلزم أن لا يكون القرآن عربياً؟!

بيانه: أن هذه الألفاظ قليلة جداً، فلا يلزم خروج القرآن بسببها عن كونه عربياً؛ فإن الثور الأسود لا يمتنع إطلاق اسم الأسود عليه لوجود شعرات بيض في جلده، والشعر الفارسي يسمى فارسياً، وإن وجدت فيه كلمات كثيرة عربية.

سلمنا ذلك؛ لكن لم لا يجوز خروج كل القرآن عن كونه عربياً؟!

وأما الآيات فهي لا تدل على أن القرآن بكليته عربي؛ لأن القرآن يقال بالاشتراك على مجموعيه، وعلى كل بعض منه لأربعة أوجه:

أحدها: لو حَلَفَ أَنْ لا يقرأ القرآنَ، فقرأ آية: حنثٌ في يمينه ولولا أن الآية الواحدة مسماةً بالقرآن، وإلا: لما حنث.

الثاني: أن الدليل يقتضي أن يُسمى كل ما يُقرأ قرآنًا لأنه مأخوذ من القراءة أو القرء وهو: الجمع؛ خالفناه فيما عدا هذا الكتاب، فتمسك به في الكتاب بمجموعه وأجزائه.

الثالث: أنه يصح أن يُقال: هذا كل القرآن، وهذا بعض القرآن، ولو لم يكن القرآن إلا اسمًا للكل لكان الأول تكرارًا، والثاني نقضًا.

الرابع: قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، والمراد منه تلك السورة.

فثبت: أن بعض القرآن قرآن؛ وإذا ثبت هذا: لم يلزم من كون القرآن عربيًا، كونه بالكلية كذلك.

سَلَّمْنَا: أن ما ذكرتم من الدليل يقتضي كون القرآن بالكلية عربيًا، لكنه معارض بما يدل على أنه ليس بالكلية عربيًا؛ فإن الحروف المذكورة في أوائل السور ليست عربية، والمشكاة من لغة الحبشة، والاستبرق والسجيل فارسيتان معربتان، والقسطاس من لغة الروم.

سَلَّمْنَا: أن ما ذكرتموه يدل على مذهبكم، لكنه معارض بأدلة أخرى من حيث الاجمال والتفصيل:

أما الاجمال فهو: أنه قد ثبت بالشرع معانٍ لم تكن ثابتة قبله، وما لم يكن معقولاً للعرب لا يجوز أن يضعوا له اسماً، وإذا لم يكن لها شيء من الأسماء واحتيج إلى تعريفها فلا بد من وضع الأسماء لها: كالولد الحادث، والأداة الحادثة.

أما التفصيل فهو: أن يتبين في كل واحد من هذه الألفاظ أنها مستعملة لا في معانيها الأصلية.

أما الايمان فهو: في أصل اللغة عبارة عن التصديق. وفي الشرع عبارة: عن فعل الواجبات؛ ويدل عليه ثمانية أوجه:

الأول: أن فعل الواجبات هو الدين، والدين هو الاسلام، والاسلام هو الايمان، ففعل الواجبات هو: الايمان.

وإنما قلنا: إن فعل الواجبات هو الدين، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥]. فقلوه: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ يرجع إلى كل ما تقدم، فيجب أن يكون كل ما تقدم ديناً.

وإنما قلنا: إن الدين هو الاسلام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩].

وإنما قلنا: إن الاسلام هو الايمان، لوجهين:

أحدهما: أن الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولاً بمن ابتغاه، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

والثاني: أنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦]، ولولا الاتحاد لما صح الاستثناء.

الثاني: قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، قيل: صلاتكم.

الثالث: قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النور: ٦٢] إلى آخر الآية، ثم إن الله تعالى أمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في آخر هذه الآية: أَنْ يَسْتَغْفِرَ لَهُمْ، والفاستق لا يَسْتَغْفِرُ لَهُ الرسول حال كونه فاسقاً بل يلعنه، ويذمه؛ فدل على أنه غير مؤمن.

الرابع: أن قاطع الطريق يُخزى يوم القيامة، والمؤمن لا يُخزى يوم القيامة: فقاطع الطريق ليس بمؤمن.

أما الأول: فلأن الله تعالى يدخله النار يوم القيامة، وكل من كان كذلك: فقد أخزى؛ أما الأول، فلقلوله تعالى في صفتهم: ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٢٣].

وأما الثاني: فلقلوله تعالى حكاية عنهم: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، ولم يكذبهم: فدل على صدقهم فيه.

ولما قلنا: إن المؤمن لا يُخزى يوم القيامة؛ لقلوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [التحریم: ٨].

الخامس: لو كان الإيمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لما صح وصف المكلف به إلا في الوقت الذي يكون مشتغلاً به على ما مر بيانه في باب الاشتقاق لكن ليس كذلك؛ لأن من أتى بأفعال الإيمان ولم يُحيط بها يقال: إنه مؤمن، بل حال كونه نائماً يوصف بأنه مؤمن.

السادس: يلزم أن يوصف بالإيمان مصدق بأمر من الأمور، سواء كان مصدقاً بالله تعالى أو بالجبت والطاغوت.

السابع: من علم بالله تعالى ثم سجد للشمس وجب أن يكون مؤمناً، وبالإجماع ليس كذلك.

الشامن: قوله تعالى ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾
[يوسف: ١٠٦]، أثبت الإيمان مع الشرك؛ والتصديق بوحدة الله لا يجمع
الشرك؛ فالإيمان غير التصديق.

أما الصلاة: فهي في أصل اللغة إما للمتابعة، كما يُسمى الطائر الذي
يتبع السابق: مصلياً.

وإما للدعاء، كما في قول الشاعر:
وَصَلَّى عَلَى ذَنِّهَا وَارْتَسَمَ

أو لعظم الورك كما قال بعضهم: الصلاة إنما سُمِّيَتْ: صلاة؛ لأنَّ العادة
في الصلاة أن يقف المسلمون صفوفًا، فإذا ركعوا كان رأس أحدهم عند صلا
الآخر، وهو: عظم الورك.

ثم إنَّها في الشرع لا تفيد شيئاً من هذه المعاني الثلاثة، لوجهين:
الأوَّل: أنا إذا أطلقناها لم يخطر ببال السامع شيء من هذه الثلاثة، ومن
شأن الحقيقة المبادرة إلى الفهم.

الثاني: أن صلاة الإمام والمنفرد صلاة، ولم يوجد فيها شيء من المتابعة،
ولا يكون رأسه عند عظم ورك غيره.

وإذا انتقل الإنسان من الدعاء إلى غيره، لا يقال: إنه فارق أصلاته.
ولأن صلاة الأخرس صلاة، ولا دعاء فيها: فدلَّ على أن هذه اللفظة غير
مستعملة معانيها اللغوية.

وأما الزكاة: فإنَّها في اللغة: للنماء والزيادة، وفي الشرع: لتنقيص المال
على وجه مخصوص.

وأما الصومُ: فَإِنَّهُ فِي اللَّغَةِ: لمطلق الامساك.

وفي الشرع: للامساكِ المخصوصِ، ولا يتبادرُ الذهنُ عندَ سماعِهِ إلى مطلقِ الامساكِ.

والجوابُ: قوله: الدليلُ فاسدُ الوضع؛ لأنه يقتضي كونَ هذه الألفاظِ موضوعةً في المعاني التي كانت العربُ يستعملونها فيها.

قلنا: هذا الدليلُ يقتضي كونَ هذه الألفاظِ مستعملةً في المعاني التي كانت العربُ يستعملونها فيها على سبيلِ الحقيقةِ فقط؛ أو سواءً كانت حقيقة، أو مجازاً؟!.

الأولُ ممنوعٌ، والثاني مسلّمٌ.

بيانه: أنَّ العربَ كما كانوا يتكلّمونَ بالحقيقة، كانوا يتكلّمونَ بالمجاز.

ومن المجازاتِ المشهورة: تسميتُهم الشيءَ باسمِ جزئِهِ، كما يقالُ للزنجي: إِنَّهُ أَسودُ؛ والدعاءُ أحدُ أجزاءِ هذا المجموعِ المسمّى بالصلاة، بل هو الجزءُ المقصودُ؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، ولأنَّ المقصودَ من الصلاةِ التضرُّعُ والخضوعُ: فلا جرمَ لم يكنْ إطلاقُ لفظِ الصلاةِ عليه خارجاً عن اللّغة. فإنَّ كانَ مذهبُ المعتزلةِ في هذه الأسماءِ الشرعيّةِ ذلك: فقد ارتفعَ النزاعُ، وإلاَّ فهوَ مردودٌ بالدليلِ المذكورِ.

فإن قلتَ: مِنْ شرطِ المجازِ اللّغويّ تنصيصُ أهلِ اللّغةِ على تجويزِهِ: وها هنا لم يوجدْ ذلك؛ لأنَّ هذه المعاني كانتَ معقولةً لهم، فكيفَ يمكنُ أنْ يقالَ: إِنَّهُمْ جَوَّزُوا نقلَ لفظِ الصلاةِ من الدّعاءِ الذي هو أحدُ أجزاءِ هذا المجموعِ إليه!.

قلتُ: لا نُسلّمُ أنْ شرطَ حسنِ استعمالِ المجازِ تصريحُ أهلِ اللّغةِ

بجوازِهِ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُمْ صَرَّحُوا بِأَنَّهُ اِطْلَاقُ اسْمِ الْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ جَائِزٌ: فَدَخَلْتُ هَذِهِ الصُّورَةَ فِيهِ.

قوله: افادة هذه اللفظة لهذا المعنى، وإن لم تكن عربية، فلم لا يجوز أن يقال: هذه اللفظة عربية؟!

قلنا: لأن كون اللفظة عربية ليس حكماً حاصلًا لذات اللفظة من حيث هي، بل من حيث هي دالة على المعنى المخصوص. فلو لم تكن دلالتها على معناها عربية: لم تكن اللفظة عربية.

قوله: اشتمال القرآن على الفاظ قليلة لا يخرجُه عن كونه عربيًا.

قلنا: لا نسلم؛ فإنه لما وجد فيه ما لا يكون عربيًا وإن كان في غاية القلة: لم يكن المجموع عربيًا. وأما الثور الأسود الذي توجد فيه شعرة واحدة بيضاء والقصيدة الفارسية التي يوجد فيها الفاظ عربية فلا نسلم جواز اطلاق الأسود والفارسي على مجموعهما على سبيل الحقيقة.

والدليل عليه: جواز الاستثناء، ولولا أنه بمجموعه لا يسمى بهذا الاسم حقيقة، ولأما جاز الاستثناء.

قوله: القرآن اسم لمجموع الكتاب، أوله ولبعضه؟!

قلنا: بل للمجموع؛ بدليل إجماع الأمة على أن الله تعالى ما أنزل إلا قرآنًا واحدًا، ولو كان لفظ القرآن حقيقة في كل بعض منه لما كان القرآن واحدًا.

وما ذكره من الوجوه الأربعة معارض بما يقال في كل آية وسورة: إنه من القرآن، وأنه بعض القرآن.

قوله : وَجَدَ فِي الْقُرْآنِ أَلْفَاظَ عَرَبِيَّةً .

قلنا : لَا نُسَلِّمُ ؛ أَمَّا الْحُرُوفُ الْمَذْكُورَةُ فِي أَوَائِلِ السُّورِ فَعِنْدَنَا : أَنَّهَا أَسْمَاءُ السُّورِ .

وَأَمَّا الْمَشْكَاةُ وَالْقِسْطَاسُ وَالْإِسْتَبْرَقُ فَلَا مَانِعَ مِنْ كَوْنِهَا عَرَبِيَّةً وَإِنْ كَانَتْ مَوْجُودَةً فِي سَائِرِ اللُّغَاتِ ؛ فَإِنَّ تَوَافُقَ اللُّغَاتِ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ .

سَلَّمْنَا : أَنَّهَا لَيْسَتْ بِعَرَبِيَّةٍ ؛ لَكِنَّ الْعَامَّ إِذَا خُصَّ يَبْقَى حُجَّةً فِيهَا وَرَاءَهُ .

قوله : هَذِهِ الْمُسَمَّيَاتُ حَدَّثَتْ فَلَا بَدْءَ مِنْ حَدُوثِ أَسْمَائِهَا .

قلنا : لِمَ لَا يَكْفِي فِيهَا الْمَجَازُ وَهَوَ : تَخْصِيصُ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ الْمَطْلُوقَةِ بِبَعْضِ مَوَارِدِهَا ؟ فَإِنَّ الْإِيمَانَ وَالصَّلَاةَ وَالصُّومَ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِمَطْلُوقِ التَّصْدِيقِ ، وَالذِّعَاءِ ، وَالْأَمْسَاكِ ، ثُمَّ تَخَصَّصَتْ بِسَبَبِ الشَّرْعِ بِتَّصْدِيقِ مَعِينٍ ، وَدَعَاءِ مَعِينٍ ، وَأَمْسَاكِ مَعِينٍ ، وَالتَّخْصِيصُ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِإِدْخَالِ قِيُودِ زَائِدَةٍ عَلَى الْأَصْلِ .

وَحَيْثُذ : يَكُونُ أَطْلَاقُ اسْمِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ أَطْلَاقًا لِاسْمِ الْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ .

وَأَمَّا الزَّكَاةُ : فَإِنَّهَا مِنَ الْمَجَازِ الَّذِي يُنْقَلُ فِيهِ اسْمُ الْمُسَبِّبِ إِلَى السَّبَبِ .

وَالْجَوَابُ عَنِ الْمَعَارِضَةِ الْأُولَى : أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ فِعْلَ الْوَاجِبَاتِ هُوَ : الدِّينُ . أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴾ [البينة : ٥] فنقول : لَا يُمْكِنُ رَجُوعُهُ إِلَى مَا تَقَدَّمَ ، لَوْجِهَيْنِ :

أحدهما : أَنَّ ذَلِكَ لَفْظُ الْوَجْدَانِ ، فَلَا يَجُوزُ صَرْفُهُ إِلَى الْأُمُورِ الْكَثِيرَةِ .

والثاني : أَنَّهُ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمَذْكُورَةِ ، فَلَا يَجُوزُ صَرْفُهُ إِلَى إِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَإِذَا

كان كذلك: فلا بد من إضمار شيء آخر وهو أن يقولوا: ذلك الذي أمرتكم به دين القيمة.

وإذا كان كذلك: فليُسوا بأن يُضمروا ذلك أولى منا بأن نُضمِر شيئاً آخر وهو أن نقول: معناه: أن ذلك الاخلاص، أو ذلك التدين دين القيمة؛ ويكون قوله تعالى: ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥] دالاً على الاخلاص.

وإذا تعارض الاحتمالان: فعليهم الترجيح وهو معناه؛ لأن إضمارهم يؤدي إلى تغيير اللغة، واضمارنا يؤدي إلى عدم التغيير.

والجواب عن الثاني: أننا لا نسلم أن المراد في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: صلاتكم إلى بيت المقدس، بل المراد منه موضوعه اللغوي وهو: التصديق بوجوب تلك الصلاة.

وعن الثالث: لا نسلم أن كلمة إنما للحصر.

سلمناه، لكنه معارض بآيات؛ منها: ما يدل على أن محل الإيمان هو القلب، وذلك يدل على مغايرة الإيمان لعمل الجوارح، قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ﴿يُشْرَحُ صَدْرُهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «يا مقلب القلوب: ثبت قلبي على دينك».

ومنها: الآيات الدالة على أن الأعمال الصالحة أمور مضافة إلى الإيمان، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الرعد: ٢٩]، ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا﴾ [التغابن: ٩]، ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ [طه: ٧٥]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [الأنبياء: ٩٤].

ومنها: الآيات الدالة على مجامعة الايمان مع المعاصي؛ قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩]. وهذا هو الجواب عن سائر الآيات التي تمسكوا بها.

والجواب عن الخامس: أن ما ذكره لازم عليهم؛ لأنه قد يسمى مؤمناً حال كونه غير مباشر لأعمال الجوارح.

والجواب عن السادس: أننا نعترف بأن الايمان في عرف الشرع ليس لمطلق التصديق، بل التصديق الخاص وهو: تصديق محمد صلى الله عليه وآله وسلم في كل أمر ديني علم بالضرورة مجيئه به. وهو الجواب عن السابع والثامن.

وأما الذي احتجوا به: من أن الصلاة والصوم غير مستعملين في موضوعيهما اللغويين فمسلّم، ولكنهما مستعملان في أمور هي مجازات بالنسبة إلى تلك الموضوعات الأصلية، وهم ما أقاموا الدلالة على فسادِهِ. والله أعلم.

فروع على القول بالنقل:

الأول: النقل خلاف الأصل؛ ويدل عليه أمور:

أحدها: أن النقل لا يتم إلا بثبوت الوضع اللغوي، ثم نسخه، ثم ثبوت الوضع الآخر.

وأما الوضع اللغوي فإنه يتم بوضع واحد. وما يتوقف على ثلاثة أشياء، مرجوح بالنسبة إلى ما لا يتوقف إلا على شيء واحد.

وثانيها: أن ثبوت الحكم في الحال يفيد ظن البقاء على ما سنقيم الدليل

عليه في باب الاستصحاب؛ وذلك يدلُّ على أنَّ البقاء على الوضع الأول أرجح.

وثالثها: أنه لو كان احتمالُ بقاء اللغة على الوضع الاصليِّ معارضاً لاحتمالِ التغيير لما فهمنا عند التخاطب شيئاً إلا إذا سألنا في كلِّ لفظة: هل بقيت على وضعها الأول؟ وإذا لم يكن كذلك: ثبت ما قلناه.

الفرع الثاني: لا شك في ثبوت الألفاظ المتواطئة في الاسماء الشرعية واختلافها في وقوع الأسماء المشتركة.

والحقُّ وقوعها: لأنَّ لفظ الصلاة مستعملٌ في معاني شرعية لا يجمعها جامع؛ لأنَّ اسم الصلاة: يتناول ما لا قراءة فيه: كصلاة الأخرس، وما لا سجود فيه ولا ركوع: كصلاة الجنابة، وما لا قيام فيه: كصلاة القاعد، والصلاة بالأيام على مذهب الشافعي رضي الله عنه ليس فيها شيء من ذلك. وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك يجعل مسمى الصلاة فيها حقيقة.

وأما المترادف فلا ظهر: أنه لم يوجد؛ لأنه ثبت أنه على خلاف الأصل: فيقدر بقدر الحاجة.

الفرع الثالث: كما وجد الاسم الشرعي فهل وجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي؟

الأقرب: أنه لم يوجد؛ أما أولاً: فبالاستقراء.

وأما ثانياً فلأنَّ الفعل: صيغة دالة على وقوع المصدر بشيء غير معين، في زمان معين، فإن كان المصدر لغوياً: استحال كون الفعل شرعياً.

وإن كان شرعياً: وجب كون الفعل أيضاً شرعياً، تبعاً لكون المصدر شرعياً.

فَيَكُونُ كَوْنُ الْفِعْلِ شَرْعِيًّا أَمْرًا حَصَلَ بِالْعَرَضِ لَا بِالذَّاتِ
الْفَرْعُ الرَّابِعُ: فِي أَنْ صَيَغَ الْعُقُودِ انْشَاءً أَمْ إِنْخِبَارَاتٌ؟.

لَا شَكَّ أَنَّ قَوْلَهُ: نَذَرْتُ وَبَعْتُ وَاشْتَرَيْتُ، صَيَغُ الْإِنْخِبَارِ فِي اللَّغَةِ، وَقَدْ
تُسْتَعْمَلُ فِي الشَّرْعِ أَيْضًا لِلْإِنْخِبَارِ، وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي أَنَّهَا حَيْثُ تُسْتَعْمَلُ لِمُسْتَحْدَاثِ
الْأَحْكَامِ إِنْخِبَارَاتٌ أَمْ إِنْشَاءَاتٌ؟.

وَالثَّانِي: هُوَ الْأَقْرَبُ، لَوْجُوهُ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَهُ: أَنْتَ طَالِقٌ لَوْ كَانَ إِنْخِبَارًا: لَكَانَ إِثْمًا أَنْ يَكُونَ إِنْخِبَارًا
عَنِ الْمَاضِي أَوْ الْحَالِ أَوْ الْمُسْتَقْبَلِ، وَالْكُلُّ بَاطِلٌ: فَبَطَلَ الْقَوْلُ بِكَوْنِهَا إِنْخِبَارًا.

أَمَّا أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ إِنْخِبَارًا عَنِ الْمَاضِي وَالْحَاضِرِ فَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ
كَذَلِكَ: لَامْتَنَعَ تَعْلِيْقُهُ عَلَى الشَّرْطِ؛ لِأَنَّ التَّعْلِيْقَ عِبَارَةٌ: عَنِ تَوْقِيفِ دُخُولِهِ فِي
الْوُجُودِ عَلَى دُخُولِ غَيْرِهِ فِي الْوُجُودِ. وَمَا دَخَلَ فِي الْوُجُودِ لَا يُمْكِنُ تَوْقِيفُ دُخُولِهِ
فِي الْوُجُودِ عَلَى دُخُولِ غَيْرِهِ فِي الْوُجُودِ؛ وَلَمَّا صَحَّ تَعْلِيْقُهُ عَلَى الشَّرْطِ: بَطَلَ
كَوْنُهُ إِنْخِبَارًا عَنِ الْمَاضِي أَوْ الْحَالِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ إِنْخِبَارًا عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ فَلِأَنَّ قَوْلَهُ: أَنْتَ طَالِقٌ فِي
دَلَالَتِهِ عَلَى الْإِنْخِبَارِ عَنْ صَبْرٍ وَرَبَتْهَا مَوْصُوفَةٌ بِالطَّلَاقِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ لَيْسَ أَقْوَى مِنْ
تَصْرِيحِهِ بِذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُهُ: سَتَصِيرِينَ طَالِقًا فِي الْمُسْتَقْبَلِ، لَكِنَّهُ لَوْ صَرَّحَ بِذَلِكَ،
فَإِنَّهُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ فَمَا هُوَ أَضْعَفُ مِنْهُ وَهُوَ قَوْلُهُ: أَنْتَ طَالِقٌ أَوَّلَى بِأَنْ لَا يَقْتَضِي
وَقُوعَ الطَّلَاقِ.

الثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ الصَّيَغَ لَوْ كَانَتْ إِنْخِبَارًا لَكَانَتْ إِثْمًا أَنْ تَكُونَ كَذِبًا أَوْ
صِدْقًا.

فإن كانت كذباً فلا عبرة بها؛ وإن كانت صدقاً فوقوع الطالقيّة إما أن يكون متوقفاً على حصول هذه الصيغ، أو لا يكون.

فإن كان متوقفاً عليه فهو محال؛ لأن كون الخبر صدقاً يتوقف على وجود المخبر عنه، والمخبر عنه ها هنا هو: وجود الطالقيّة، فالإخبار عن الطالقيّة يتوقف كونها صدقاً على حصول الطالقيّة؛ فلو توقف حصول الطالقيّة على هذا الخبر: لزم الدور؛ وهو محال.

وإن لم يكن متوقفاً عليه فهذا الحكم لا بد من سبب آخر. فبتقدير حصول ذلك السبب تقع الطالقيّة وإن لم يوجد هذا الخبر.

وبتقدير عدمه: لا توجد وإن وجد هذا الإخبار؛ وذلك باطل بالاجماع!!.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون ذلك المؤثر في حصول الطالقيّة، يتوقف على هذه اللفظة؟.

قلت: هذه اللفظة إذا كانت شرطاً لتأثير المؤثر في الطالقيّة: وجب تقدمها على الطالقيّة، لكننا بينّا: أننا متى جعلناها خبراً صادقاً: لزم تقدم الطالقيّة عليها: فيعود الدور.

الثالث قوله تعالى ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ إِعْذَتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] أمر بالتطليق، فيجب أن يكون قادراً على التطليق، ومقدوره ليس إلا قوله: طَلَّقْتُ فذلّ على أن ذلك مؤثر في الطالقيّة.

الرابع: لو أضاف الطلاق إلى الرجعية وقع وإن كان صادقاً بدون الوقوع: فثبت أنه انشاء لا إخبار. والله أعلم.

القسم الثاني في المجاز وفيه مسائل

المسألة الأولى: في أقسام المجاز:

المجاز إما أن يقع في مفردات الألفاظ فقط، أو في مركباتها أو فيهما معاً.
أما الذي يقع في المفردات فكإطلاق لفظ الأسد على الشجاع والحمار على البليد.

وأما الذي يقع في التركيب فهو: أن يستعمل كل واحد من الألفاظ المفردة في موضوعه الأصلي، لكن التركيب لا يكون مطابقاً لما في الوجود كقوله:
أشاب الصغير وأفنى الكبير كَرَّ الغداة ومَرُّ العشي
فكل واحد من الألفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضوعه الأصلي، لكن اسناد أشاب إلى كَرَّ الغداة غير مطابق لما عليه الحقيقة؛ فإن الشيب يحصل بفعل الله تعالى لا بكَرَّ الغداة.

وأما الذي يقع في المفردات والتركيب معاً، فكقولك لمن تداعبه: أحياني
اكتحالي بطلعتك؛ فإنه استعمل الإحياء لا في موضوعه الأصلي، ولفظ
الاكتحال لا في موضوعه الأصلي، ثم نسب الإحياء إلى الاكتحال، مع أنه غير
منتسب إليه.

وقد جاء في القرآن والأخبار من الأقسام الثلاثة شيء كثير، والأصوليون لم
يتنبهوا للفرق بين هذه الأقسام، وإنما لحصه الشيخ عبد القاهر النحوي.

المسألة الثانية: في إثبات المجاز المفرد:

الدليل عليه: أنهم يستعملون الأسد في الشجاع، والحمار في البليد؛ مع
اعترافهم بأن الأسد والحمار غير موضوعين في أول الأمر لهذين المعنيين، بل

إنَّهْمَا أَطْلَقَا عَلَيْهِمَا: لِمَا بَيْنَ مَفْهُومَيْهِمَا، وَبَيْنَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ: مِنَ الْمَشَابَهَةِ. وَلَا مَعْنَى لِلْمَجَازِ إِلَّا ذَلِكَ.

وَاحْتِجَّ الْمَانِعُونَ مِنْهُ: بِأَنَّ اللَّفْظَ لَوْ أَفَادَ الْمَعْنَى عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ فَلِإِذَا أَنْ يُفِيدَهُ مَعَ الْقَرِينَةِ، أَوْ بِدُونِ الْقَرِينَةِ.

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ مَعَ الْقَرِينَةِ الْمَخْصُوصَةِ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَ ذَلِكَ، فَيَكُونُ هُوَ مَعَ تِلْكَ الْقَرِينَةِ حَقِيقَةً فِيهِ لَا مَجَازًا. وَبِدُونِ تِلْكَ الْقَرِينَةِ غَيْرُ مُفِيدٍ لَهُ أَصْلًا، فَلَا يَكُونُ حَقِيقَةً وَلَا مَجَازًا.

فَظَهَرَ أَنَّ اللَّفْظَ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا يَكُونُ مَجَازًا: لَا حَالِ الْقَرِينَةِ، وَلَا حَالِ عَدَمِ الْقَرِينَةِ.

وَالثَّانِي أَيْضًا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ لَوْ أَفَادَ مَعْنَاهُ الْمَجَازِيَّ بِدُونِ قَرِينَةٍ لَكَانَ حَقِيقَةً فِيهِ؛ لِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْحَقِيقَةِ إِلَّا مَا يَكُونُ مُسْتَقِلًّا بِالْإِفَادَةِ بِدُونِ الْقَرِينَةِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ هَذَا نِزَاعٌ فِي الْعِبَارَةِ؛ وَلَنَّا أَنْ نَقُولَ: اللَّفْظُ الَّذِي لَا يُفِيدُ إِلَّا مَعَ الْقَرِينَةِ هُوَ الْمَجَازُ، وَلَا يَقَالُ: اللَّفْظُ مَعَ الْقَرِينَةِ حَقِيقَةً فِيهِ؛ لِأَنَّ دَلَالََةَ الْقَرِينَةِ لَيْسَتْ دَلَالََةً وَضْعِيَّةً، حَتَّى يُجْعَلَ الْمَجْمُوعُ لَفْظًا وَاحِدًا دَالًّا عَلَى الْمُسَمَّى.

الْمَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ: فِي أَقْسَامِ هَذَا الْمَجَازِ: وَالَّذِي يَحْضُرُنَا مِنْهُ اثْنَا عَشَرَ وَجْهًا:

أَحَدُهَا: اِطْلَاقُ اسْمِ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبَّبِ. وَالْأَسْبَابُ أَرْبَعَةٌ: الْقَابِلُ وَالصُّورَةُ وَالْفَاعِلُ وَالْغَايَةُ.

مِثَالُ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمِ قَابِلِهِ قَوْلُهُمْ: سَالَ الْوَادِي.

وَمِثَالُ التَّسْمِيَةِ بِاسْمِ الصُّورَةِ: تَسْمِيَتُهُمُ الْيَدَ بِالْقُدْرَةِ.

وَمِثَالُ التَّسْمِيَةِ بِاسْمِ الْفَاعِلِ حَقِيقَةً أَوْ ظَنًّا: تَسْمِيَةُ الْمَطَرِ بِالسَّمَاءِ.

وَمِثَالُ التَّسْمِيَةِ بِاسْمِ الْغَايَةِ: تَسْمِيَةُ الْعَنْبِ بِالْخَمْرِ، وَالْعَقْدِ بِالنِّكَاحِ.

وثانيها: إطلاق اسم المُسَبِّب على السبب: كتسمية المرض الشديد،
والمذلة العظيمة بالموت. ويُحتمل أن يكون وجه المجازِ ها هنا ما بين الأمرين:
من المشابهة ثم ها هنا بحثان:

البحث الأول: أن العلة الغائية حال كونها ذهنيةً علة العلة، وحال
كونها خارجيةً معلولة العلة فقد حصلت لها علاقتا العلوية والمعلولية؛ وكلُّ
واحدةٍ منهما علةٌ لحسن التجوُّزِ إلا أن نقل اسم السبب إلى المُسَبِّب، أحسن من
العكس؛ لأن السبب المعين يقتضي المُسَبَّب المعين لذاته.

وأما المُسَبَّب المعين فإنه لا يقتضي لذاته السبب المعين على ما بينا الفرق
بينهما في الكتب العقلية.

وإذا كان كذلك: كان إطلاق اسم السبب على المُسَبِّب أولى من
العكس.

الثاني هو: أن العلة الغائية لما اجتمع فيها الوجهان: السببية، والمُسَبِّية
كان استعمال اللفظ المجازي فيها أولى من سائر المواضع؛ لاجتماع الوجهين.
وثالثها: تسمية الشيء باسم ما يشابهه، كتسمية الشجاع أسداً،
والبليد حماراً. وهذا القسم على الخصوص هو: المسمى بالمستعار.

ورابعها: تسمية الشيء باسم ضده، كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ
سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا
اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ويمكن جعل ذلك من باب المجاز
للمشابهة؛ لأن جزاء السيئة يشبهها في كونها سيئة، بالنسبة إلى من يصل إليه
ذلك الجزاء.

وخامسها: تسمية الجزء باسم الكل: كإطلاق اللفظ العام، مع أن المراد منه الخصوص.

وسادسها: تسمية الكل باسم الجزء، كما يقال للزنجي: إنه أسود والأول أولى؛ لأن الجزء لازم الكل، أما الكل فليس بلازم للجزء.

وسابعها: تسمية إمكان الشيء باسم وجوده، كما يقال للخمر التي في الدن: إنها مسكرة.

وثامنها: إطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه، كقولنا للإنسان بعد فراغه من الضرب: إنه ضارب.

وتاسعها: المجاورة، كنقل اسم الراوية من الجمل إلى ما يحمل عليه: من ظرف الماء وتسمية الشراب بالكأس. ويمكن جعله من المجاز بسبب القابل.

وعاشرها: المجاز بسبب أن أهل العرف تركوا استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه، كالدابة إذا استعملت في الحمار.

فإن قلت: لفظ الدابة إما أن يكون مجازاً من حيث إنه صار مستعملاً في الفرس وحده أو من حيث مُنِعَ من استعماله في غيره.

والأول من باب إطلاق اسم العام على الخاص: فلا يكون قسماً آخر.

والثاني: باطل؛ لأن المجازية: كيفية عارضة للفظ، من جهة دلالتها على المعنى، لا من جهة عدم دلالتها على الغير.

قلت: لفظ الدابة إذا استعمل في الحمار والكلب: كان ذلك مجازاً بالنسبة إلى الوضع العرفي؛ لأنه يكون مستعملاً في غير موضعيه، لعلاقة بينه وبين

موضوعه. ويكون ذلك حقيقةً بالنسبة إلى الوضع اللغوي، إلا أن هذا المجاز: من باب المشابهة، فلا يكون في الحقيقة قسمًا آخر.

وحادي عشرها: المجاز بسبب الزيادة والنقصان. وقد ذكرنا مثاليهما، وبيننا كيفية الحال فيهما.

وثاني عشرها: تسمية المتعلق باسم المتعلق، كتسمية المعلوم علمًا، والمقدور قدرة.

المسألة الرابعة: في أن المجاز بالذات لا يدخل دخولا أوليًا إلا في أسماء الأجناس.

أما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات؛ لأن مفهومه غير مستقل بنفسه، بل لا بد وأن ينضم إليه شيء آخر لتحصل الفائدة.

فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه فهو حقيقة فيه، وإلا فهو مجاز في المركب لا في المفرد.

وأما الفعل فهو: لفظ دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين، في زمان معين. فيكون الفعل مركبًا: من المصدر وغيره فما لم يدخل المجاز في المصدر: استحالة دخوله في الفعل الذي لا يفيد إلا ثبوت ذلك المصدر لشيء.

وأما الأسم فهو: إما علم، أو مشتق أو اسم جنس:

أما العلم فلا يكون مجازًا؛ لأن شرط المجاز أن يكون النقل لأجل علاقة بين الأصل والفرع، وهي غير موجودة في الأعلام.

وأما المشتق فما لم يتطرق المجاز إلى المشتق منه فلا يتطرق إلى المشتق، الذي لا معنى له إلا أنه أمرًا حصل له المشتق منه.

فَإِذْنُ: المجازُ لا يتطرق في الحقيقة إلا إلى أسماء الأجناس . والله أعلم .

المسألة الخامسة: في أن استعمال اللفظ في معناه المجازي يتوقف على السمع .

الدليل عليه: أن لفظ الأسد لا يُستعار للرجل الشجاع إلا لأجل المشابهة في الشجاعة، لكن الرجل الشجاع كما يشبه الأسد في شجاعته فقد يشبهه في صفاتٍ أخرى كالبحر وغيره . فلو كانت المشابهة كافية في ذلك لجاز استعارة الأسد للأبخر، ولما لم يجر ذلك : صح قولنا .

ولأنهم قد يطلقون النخلة على الرجل الطويل ، ولا يطلقونها على غير الانسان : وذلك يدل على اعتبار الاستعمال في المجاز .

واحتج المخالف بوجهين :

الأول : اتفقوا على أن وجوه المجازات والاستعارات مما يحتاج في استخراجها إلى تدقيق النظر، وما يكون نقلًا لا يكون كذلك .

الثاني : أنك إذا قلت : رأيت أسداً، وعينت به الشجاع، فالغرض من التعظيم إنما يحصل بإعارة معنى الأسد له، فإنك لو أعطيته الاسم بدون المعنى : لم يحصل التعظيم .

وإذا كانت إعارة اللفظ تابعة لإعارة المعنى، وإعارة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة : وجب أن لا يتوقف استعمال اللفظ المستعار على السمع .

والجواب عن الأول : أن المستخرج بالفكر جهات حسن المجاز .

وعن الثاني : أن هذه الإعارة ليست أمراً حقيقياً، بل أمراً تقديرياً، فلم لا يجوز أن يمنع الواضع منه في بعض المواضع ، دون البعض ؟ .

المسألة السادسة: في أن المجاز المركب عقلي :

ومثاله في القرآن: قوله تعالى ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: ٢]
وقوله: ﴿فَمَا تَنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ [يس: ٣٦] .

فالأخراج، والإنبات غير مستندين في نفس الأمر إلى الأرض، بل إلى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الأمر فنقله عن متعلقه إلى غيره نقل لحكم عقلي، لا للفظ لغوي: فلا يكون هذا المجاز إلا عقلياً .

فإن قلت: لم لا يجوز أن يقال: صيغة أخرج وأنبت وضعت في أصل اللغة بازاء صدور الخروج والنبات من القادر، فإذا استعملت في صدورهما من الأرض: فقد استعملت الصيغة في غير موضوعها، فيكون هذا المجاز لغوياً؟! .

قلت: إن أمثلة الأفعال لا تدل بالتضمن على خصوصية المؤثر.
والدليل عليه وجوه:

أحدها: أنه لو كان كذلك لكان المفهوم من لفظة أخرج: أن القادر صدر عنه هذا الأثر، فيكون مجرد قولنا أخرج خبراً تاماً: فكان يلزم أن يتطرق إليه وحده التصديق والتكذيب، ومعلوم أنه ليس كذلك .

وثانيها: أنه يصح أن يقال: أخرج القادر، ولو كان القادر جزءاً من مفهوم أخرج لكان التصريح بذكر القادر تكراراً .

وثالثها: هب أنها دالة على صدور الفعل عن القادر، فأما عن القادر المعين فلا؛ وإلا لزم حصول الاشتراك اللفظي بحسب كل واحدٍ واحدٍ من القادرين .

إذا ثبت هذا فنقول: إذا اضيف ذلك الفعل إلى غير ذلك القادر الذي هو

صادر عنه: لم يكن التغيير واقعاً في مفهومات الألفاظ، بل في إسناد مفهوماتها إلى غير ما هو مستند لها.

فإن قال قائل: ما الفرق بين هذا المجاز، وبين الكذب؟

قلنا: الفارق هو القرينة، وهي قد تكون حالية، وقد تكون مقالية.

أما الحالية فهي: ما إذا عُلِمَ أو ظُنَّ أن المتكلم لا يتكلم بالكذب: فيعلم أن المراد ليس هو الحقيقة، بل المجاز.

ومنها: أن يقترب الكلام بهيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم، دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة، بل المجاز.

ومنها: أن يعلم بسبب خصوص الواقعة أنه لم يكن للمتكلم داعٍ إلى ذكر الحقيقة، فيعلم أن المراد هو المجاز.

وأما القرينة المقالية فهي: أن يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدل على أن المراد من الكلام الأول، غير ما أشعر به ظاهره.

المسألة السابعة: في جواز دخول المجاز في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم:

الأكثر: جوزوا ذلك؛ خلافاً لأبي بكر بن داود الأصفهاني. لنا قوله تعالى: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧]، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]. وقد ثبت بالدليل: أنه لا يجوز أن يكون المراد منها ظواهرها فوجب صرفها إلى غير ظواهرها، وهو المجاز.

واحتج المخالف بأمور:

أحدها: لو خاطب الله بالمجاز لجاز وصفه: بأنه متجور، ومُسْتَعِير.

وثانيها: أنَّ المجازَ لا يُنبىءُ بنفسِه عن معناه، فورود القرآنِ بِهِ يقتضي الالتباسَ.

وثالثُها: أنَّ العدولَ عن الحقيقةِ إلى المجازِ يقتضي العجزَ عن الحقيقةِ وهو على الله تعالى محال.

ورابعُها: أنَّ كلامَ الله تعالى كُلُّه حقٌّ، وكلُّ حقٍّ فَلهُ حقيقةٌ وكلُّ ما كان حقيقةً فَإِنَّهُ لا يكونُ مجازاً.

والجوابُ عن الأولِ: أنَّ أساميَ الله تعالى توقيفيةٌ، ويتقديرُ كونها اصطلاحيةً، لكن لفظَ المتجاوزِ: يُؤهمُ كونهُ تعالى فاعلاً ما لا ينبغي فعله، وهو في حق الله تعالى محال.

وعن الثاني: أنه لا التباسَ مع القرينةِ الدالةِ على المرادِ.

وعن الثالثِ: أنَّ العدولَ عن الحقيقةِ إلى المجازِ لأغراضٍ سنذكرُها ان شاء الله تعالى.

وعن الرابعِ: أنَّ كلامَ الله تعالى كُلُّه حقيقةٌ، بمعنى: أنه صدقٌ، لا بمعنى كونِ ألفاظِهِ بأسرها مستعملةً في موضوعاتها الأصلية. والله أعلم.

المسألة الثامنة: في الداعي إلى التكلّمِ بالمجازِ.

العدولُ عن الحقيقةِ إلى المجازِ: إمّا لأجلِ اللَّفْظِ، أو المعنى، أو لهُمَا.

أما الَّذي لأجلِ اللَّفْظِ فإمّا أن يكونَ لأجلِ جوهرِ اللَّفْظِ، أو لأجلِ أحوالِ عارضةٍ لِلْفَظِ.

أما الأولُ فهو: أن يكونَ اللَّفْظُ الدالُّ على الشيءِ بالحقيقةِ ثقيلاً على اللسانِ، أو لأجلِ مفرداتِ حروفِهِ، أو لتنافُرِ تركيبِهِ، أو لِثِقَلِ وزْنِهِ، واللَّفْظُ

المجازي يكون عذبا، فتترك الحقيقة إلى هذا المجاز.

وأما الثاني وهو: أن يكون لأجل أحوال عارضة لللفظ فهو: أن تكون اللفظة المجازية صالحة للشعر أو السجع وسائر أصناف البديع واللفظة الحقيقية لا تصلح لذلك.

وأما الذي يكون لأجل المعنى فقد تترك الحقيقة إلى المجاز لأجل التعظيم والتحقيق، ولزيادة البيان، ولتلطيف الكلام.

أما التعظيم فكما يقال: سلام على المجلس العالي، فإنه تركت الحقيقة ها هنا: لأجل الاجلال.

وأما التحقيق فكما يُعبر عن قضاء الحاجة: بالغائط، الذي هو اسم للمكان المطمئن من الأرض.

وأما زيادة البيان فقد تكون لتقوية حال المذكور، وقد تكون لتقوية الذكر.

أما الأول فكقولهم: رأيت أسداً، فإنه لو قال: رأيت انساناً يُشبه الأسد في الشجاعة لم يكن في البلاغة كما اذا قال: رأيت أسداً. وتحقيق هذا الفرق مذكور في كتابنا في الاعجاز.

وأما الثاني فهو: المجاز الذي يُذكر للتأكيد.

وأما تلطيف الكلام فهو: أن النفس إذا وقفت على تمام كلام، فلو وقفت على تمام المقصود: لم يبق لها شوق إليه أصلاً؛ لأنَّ تحصيل الحاصل محال، وإن لم تقف على شيء منه أصلاً: لم يحصل لها شوق إليه.

فأما إذا عرفت من بعض الوجوه دون البعض فإنَّ القدر المعلوم يشوقها

إلى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم ، فيحصل لها بسبب علمها بالقدر الذي علمته لذة ، وبسبب حرمانها من الباقي ألم . فتحصل هناك لذات وآلام متعاقبة ، واللذة إذا حصلت عقيب الألم كانت أقوى ، وشعور النفس بها أتم .

إذا عرفت هذا فنقول : إذا عُبِّرَ عن الشيء باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة : حصل كمال العلم به ، فلا تحصل اللذة القويّة .

أمّا إذا عُبِّرَ عنها بلوازمها الخارجية : عرف لا على سبيل الكمال ، فتحصل الحالة المذكورة التي هي كالدغدة النفسانيّة ، فلأجل هذا : كان التعبير عن المعاني بالعبارة المجازيّة ، ألدّ من التعبير عنها بالألفاظ الحقيقيّة . والله أعلم .

المسألة التاسعة : في أن المجاز غير غالب على اللغات :

قال أبو الفتح بن جني : أكثر اللّغة مجازاً ، أمّا في الأفعال نحو قولك : قام زيد وقعد عمرو ، فإنّ الفعل يفيد المصدر . فقولك : قام زيد معناه : كان منه القيام ، أي : هذا الجنس من الفعل ، والجنس يتناول جميع الأفراد ، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام ؛ لأنّه لا يجتمع لانسان واحد في وقت واحد ، ولا في مائة ألف سنة القيام كلّه الداخل تحت الوهم .

أقول : هذا ركيك ؛ لأنّه ظنّ أن المصدر لفظ دالّ على جميع أشخاص تلك الماهيّة ، وهو باطل . بل المصدر لفظ دالّ على الماهيّة أعني : القدر المشترك بين الواحد والكلّ ، والماهيّة من حيث هي هي : لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة ؛ وإذا كان كذلك : كان الفعل المشتق منه لا دلالة له على الكثرة ولا على الوحدة .

وقال أيضاً : قولك : ضربت عمراً ، مجاز من جهة أخرى ؛ لأنك إنما ضربت بعضه لا جميعه ، ولهذا إذا احتاط الانسان قال : ضربت رأسه ، وهذا

أيضاً يكون مجازاً، وذلك عندما إذا ضربت جانباً من جوانب رأسه فقط .
اعتراض أبو محمد بن متويه فقال: المتألم بالضرب جملة عمرو، لا عضو
منه .

أقول: هذا الاعتراض ساقط؛ لأن ابن جني إنما ألزم المجاز في لفظ
الضرب لا في لفظ التألم، والضرب عبارة عن إمساس جسم حيوان بعنف،
والامساس حكم يرجع إلى الأجزاء، لا إلى الجملة بالاتفاق. فكان المضروب
بالحقيقة هو: الجزء المسوس فقط: فظهر سقوط هذا الاعتراض .

وأقول: ها هنا وجوه أخرى من المجازات السائغة، فإني إذا قلت: ضربت
زيداً، فزيد ليس عبارة عن جملة البنية المشاهدة؛ لأننا نعلم أن زيداً هو الذي
كان موجوداً وقت ولادته ونعلم أن أجزائه وقت شبابه أكثر مما كانت وقت ولادته
ولا شك أن زيداً هو: تلك الأجزاء الباقية من أول حدوثه إلى آخر فنائه،
وتلك الأجزاء قليلة؛ فإذا: المسمى بزيد هو تلك الأجزاء .

فإذا قلت: ضربت زيداً فلعل هذا الامساس ما وقع على تلك الأجزاء .
فيكون الكلام أيضاً مجازاً، من هذا الوجه .

ثم ها هنا دقيقة وهي: أن هذه المجازات من باب المجاز العقلي؛ لأنك
إذا قلت: رأيت زيداً، وضربت عمرواً، فصيغتا رأيت وضربت مستعملتان في
موضوعيهما الأصليين فلا يكون مجازاً، وأما لفظة زيد فهي: من الأعلام، فلا
تكون مجازاً؛ فلم يبق إلا أن المجاز واقع في النسبة: فيكون مجازاً عقلياً . والله
أعلم .

المسألة العاشرة: في أن المجاز على خلاف الأصل . واللي يدل عليه
وجوه:

أحدها: أَنَّ اللَّفْظَ إِذَا تَجَرَّدَ فَإِذَا أَنْ يُحْمَلَ عَلَى حَقِيقَتِهِ أَوْ عَلَى مُجَازِهِ، أَوْ عَلَيْهِمَا، أَوْ لَا عَلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَالثَّلَاثَةُ الْآخِرَةُ بَاطِلَةٌ: فَتَعَيَّنَ الْأَوَّلُ.

وَأَمَّا قُلْنَا: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى مُجَازِهِ؛ لِأَنَّ شَرْطَ الْحَمْلِ عَلَى الْمُجَازِ: حَصُولُ الْقَرِينَةِ؛ فَإِنَّ الْوَاضِعَ لَوْ أَمَرَ بِحَمْلِ اللَّفْظِ عِنْدَ تَجَرُّدِهِ عَلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى لَكَانَ حَقِيقَةً فِيهِ؛ إِذْ لَا مَعْنَى لِلْحَقِيقَةِ إِلَّا ذَلِكَ..

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَيْهِمَا مَعًا فِظَاهِرٌ لِأَنَّ الْوَاضِعَ لَوْ قَالَ: اَحْمِلُوهُ وَحْدَهُ عَلَيْهِمَا مَعًا كَانَ اللَّفْظُ حَقِيقَةً فِي ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ، وَلَوْ قَالَ: اَحْمِلُوهُ إِمَّا عَلَى هَذَا، أَوْ عَلَى ذَاكَ كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْبُتَّةُ، فَلَأَنَّهُ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَكُونُ اللَّفْظُ حَالِ تَجَرُّدِهِ مِنَ الْمَهْمَلَاتِ، لَا مِنَ الْمُسْتَعْمَلَاتِ. وَإِذَا بَطُلَتْ هَذِهِ الْأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ: تَعَيَّنَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وِثَانِيهَا: أَنَّ الْمُجَازَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا عِنْدَ نَقْلِ اللَّفْظِ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ، لِعِلَاقَةٍ بَيْنَهُمَا. وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي أُمُورًا ثَلَاثَةً:

وَضَعُهُ لِلأَصْلِ، ثُمَّ نَقْلُهُ إِلَى الْفَرْعِ، ثُمَّ عِلَّةَ لِلنَّقْلِ.

وَأَمَّا الْحَقِيقَةُ فَإِنَّهُ يَكْفِي فِيهَا أَمْرٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ: وَضَعُهُ لِلأَصْلِ.

وَمِنَ الْمَعْلُومِ: أَنَّ الَّذِي يَتَوَقَّفُ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، أَغْلِبُ وَجُودًا إِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ، مَعَ شَيْئَيْنِ آخَرَيْنِ مَعَهُ.

وِثَالُهَا: أَنَّ وَاضِعَ اللَّفْظِ إِمَّا يَضَعُهُ لَهُ لِيَكْتَفِيَ بِهِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ، وَلِيُسْتَعْمَلَ فِيهِ؛ فَكَأَنَّهُ قَالَ: إِذَا سَمِعْتُمُونِي أَتَكَلَّمُ بِهَذَا الْكَلَامِ، فَاعْلَمُوا: أَنِّي أَعْنِي هَذَا الْمَعْنَى؛ وَإِذَا تَكَلَّمْتُ بِهِ مَتَكَلَّمٌ بِلُغَتِي: فَلْيَعْنِ بِهِ هَذَا.

فكلُّ من تكلم بلغته يجب أن يعني به ذلك المعنى، ولهذا يسبقُ إلى أذهانِ السامعين ذلك المعنى، دونَ ما هو مجازٌ فيه.

ولو قالَ لنا مثل ذلك في المجازِ لكانَ حقيقةً، ولم يكن مجازاً.

ورابعها: إجماعُ الكلِّ على أنَّ الأصلَ في الكلامِ الحقيقة. وروي عن ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما أنه قال: ما كنتُ أعرفُ معنى الفاطرِ حتَّى اختصمَ إليَّ شخصانِ في بشرٍ، فقال أحدهما: فطرَها أبي أي: اخترعَها.

وقال الأصمعي: ما كنتُ أعرفُ الدهاقَ حتَّى سمعتُ جاريةً بدويَّةً تقول: اسقني دهاقاً أي: ملائاً.

فها هنا استدلوا بالاستعمالِ على الحقيقة، فلولا أنهم عرفوا أنَّ الأصلَ في الكلامِ الحقيقة، والأ: لما جازَ لهم ذلك

وخامسها: لو لم يكن الأصلُ في الكلامِ الحقيقة: لكانَ الأصلُ إمَّا أن يكونَ هو المجازُ، وهو باطلٌ باجماعِ الأُمَّة، أو لا يكونَ واحدٌ منهما أصلاً: فحينئذ يتردّدُ كلُّ كلامٍ الشارعِ بينَ أمرين، فيصيرُ الكلُّ مجملاً، وهو باطلٌ بالاجماعِ.

ويلزم أن يصيرَ كلُّ ما يتكلَّمُ به في العرفِ مجملاً، لتردّدِ تلك الألفاظِ بينَ حقائقِها ومجازياتِها، ولو كانَ الكلُّ مجملاً لما فهمنا المرادَ في شيءٍ من الألفاظِ، إلا بعدَ الاستفسارِ، وطلبِ تعيينِ المرادِ ولما كانَ ذلك باطلاً علمنا أنَّ الأصلَ في الكلامِ الحقيقة.

فرع:

إذا دارَ اللَّفْظُ بينَ الحقيقةِ المرجوحةِ والمجازِ الراجحِ فأيُّها أولى؟.

فعندَ أبي حنيفة رضي الله عنه الحقيقةُ المرجوحةُ أولى.

وعند أبي يوسف رحمه الله : المجازُ الراجحُ أولى .
ومن الناس من قال : يحصلُ التعارضُ ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما راجحٌ على
الآخر من وجهٍ ، وموجودٌ من وجهٍ آخر : فيحصلُ التعارضُ .

القسم الثالث في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز وفيه مسائل

المسألة الأولى : في أنَّ دلالة اللَّفْظِ بالنسبةِ إلى المعنى قد تخلو عن كونها
حقيقةً ومجازاً . أمَّا في الأعلامِ فظاهرٌ . وأمَّا في غيرها فالوضعُ الأوَّلُ ليسَ بحقيقةٍ
ولا مجازٍ ؛ لأنَّ الحقيقةَ استعمالُ اللَّفْظِ في موضوعه : فالحقيقةُ لا تكونُ حقيقةً إلاَّ
إذا كانت مسبوقةً بالوضعِ الأوَّلِ .

والمجازُ هو : المستعملُ في غير موضوعه الأصليِّ ، فيكونُ هو أيضاً مسبوقةً
بالوضعِ الأوَّلِ .

فثبت : أنَّ شرطَ كونِ اللَّفْظِ حقيقةً ، أو مجازاً : حصولُ الوضعِ الأوَّلِ ،
فالوضعُ الأوَّلُ : وجبَ أنَّ لا يكونَ حقيقةً ولا مجازاً .

المسألة الثانية : في أنَّ اللَّفْظَ الواحدَ هل يكونُ حقيقةً ومجازاً معاً ؟

أمَّا بالنسبةِ إلى معنيين ، فلا شكَّ في جوازه . وأمَّا بالنسبةِ إلى معنى واحدٍ
فإنَّما أن يكونَ بالنسبةِ إلى وضعين ، أو إلى وضعٍ واحدٍ .

أمَّا الأوَّلُ فجائزٌ ؛ لأنَّ لفظَ الدابةِ بالنسبةِ إلى الحمارِ حقيقةٌ بحسبِ
الوضعِ اللغويِّ مجازٌ بحسبِ الوضعِ العرفيِّ .

وأمَّا الثاني فهو محالٌ ؛ لا متناعٍ اجتماعِ النفيِّ والاثباتِ في جهةٍ واحدةٍ .

المسألة الثالثة : في أنَّ الحقيقةَ قد تصيرُ مجازاً ، وبالعكس :

الحقيقة: إذا قل استعمالها صارت مجازاً عرفياً؛ والمجاز إذا كثر استعماله: صار حقيقةً عرفيةً.

المسألة الرابعة: في أن اللفظ متى كان مجازاً فلا بد وأن يكون حقيقةً في غيره، ولا ينعكس.

أمّا الأول فلأنّ المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الأصلي؛ وهذا تصريحٌ بأنّه وضِعَ في الأصل لمعنى آخر، فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع: كان حقيقةً فيه.

وأمّا الثاني فلأنّ المجاز هو: المستعمل في غير موضوعه الأصلي لمناسبةٍ بينهما، وليس يلزم من كون اللفظ موضوعاً لمعنى أن يصير موضوعاً لشيءٍ آخر بينه وبين الأول مناسبةً.

المسألة الخامسة: فيما به تنفصل الحقيقة عن المجاز: الفروق المذكورة منها صحيحة، ومنها فاسدة. أما الصحيحة فنقول: الفرق بين الحقيقة والمجاز، إمّا أن يقع بالتنصيص، أو الاستدلال.

أما التنصيص فمن ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يقول الواضع: هذا حقيقة، وذلك مجاز.

وثانيها: أن يذكر أحدهما.

وثالثها: أن يذكر خواصهما.

وأمّا الاستدلال فمن وجوه أربعة:

أحدها: أن يسبق المعنى إلى أفهام جماعة أهل اللغة عند سماع اللفظ من دون قرينة، فيعلم أنها حقيقة فيه، فإن السامع لولا أنه اضطر من قصد

الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى لما سبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره.

وثانيها: أن أهل اللغة إذا أرادوا إفهام غيرهم معنى: اقتصروا على عبارات مخصوصة، وإذا عبروا عنه بعبارات أخرى: لم يقتصروا عليها، بل ذكروا معها قرينة. فيعلم أن الأول حقيقة، إذ لولا أنه استقر في قلوبهم استحقاق تلك اللفظة لذلك المعنى لما اقتصروا عليها.

وثالثها: إذا علقت الكلمة بما يستحيل تعليقها به علم أنها في أصل اللغة غير موضوعية له: فيعلم أنها مجاز فيه: كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

ورابعها: أن يضعوا اللفظ لمعنى، ثم يتركوا استعماله إلا في بعض مجازاته، ثم استعملوه بعد ذلك في غير ذلك الشيء: علمنا كونه مجازاً عرفياً. مثل استعمال لفظ الدابة في الحمار.

فالخاصيتان الأوليان للحقيقة، والأخريان للمجاز.

وأما الفروق الضعيفة فقد ذكر منها الغزالي وجوهاً أربعة:

أحدها: أن الحقيقة جارية على الأطراد، فقولنا: عالم لما صدق على ذي علم واحد: صدق على كل ذي علم، والمجاز ليس كذلك؛ فإنه لما صح: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]: صح واسأل البساط.

وهذا ضعيف؛ لأن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد.

وأيضاً: إن أراد باطراد الحقيقة: استعمالها في جميع موارد نص الواضع. فالمجاز أيضاً كذلك؛ لأنه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع: فلا يبقى بينهما فيه فرق.

وان أراد استعمال الاسم في غير موضع نص الواضع لكونه مشاركاً
للمنصوص عليه في المعنى: فهذا هو القياس، وعنده لا قياس في اللغات.

سلمنا جواز القياس في اللغة، لكن دعوى أطراد الحقيقة ممنوعة؛ لأن
الحقيقة لا تطرد في مواضع كثيرة:

الأول: أن يمنع منه العقل، كلفظ الدليل عند من يقول: إنه حقيقة في
فاعل الدلالة؛ فإنه لما كثر استعماله في نفس الدلالة لا جرم لم يحسن استعماله
في حق الله تعالى إلا مقيداً.

الثاني: أن يمنع السمع منه كتسمية الله تعالى بالفاضل والسخي؛ فإنها
ممنوعة شرعاً مع حصول الحقيقة فيه.

الثالث: أن تمنع منه اللغة، كامتناع استعمال الأبلق في غير الفرس.

فإن اعتذروا عنه: بأن الأبلق موضوع للمتلون بهذين اللونين بشرط كونه
فرساً!! فنقول: جواز في كل مجاز لا يطرد أن يكون سبب عدم أطراده ذلك.

وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعدم الأطراد على كونه مجازاً.

وثانيها: قال الغزالي رحمه الله: امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازاً؛
فإن الأمر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الأمر والمأمور، ولما لم يكن حقيقة
في الفعل: لم يوجد منه الاشتقاق.

وهذا ضعيف؛ لما تقدم: أن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد،
ولأنه ينتقض بقولهم للبليد: حمار، وللجمع حمراً.

وعكسه: أن الرائحة حقيقة في معناها، ولم يشتق منها الاسم.

وثالثها: أن تختلف صيغة الجمع على الاسم: فيعلم أنه مجاز في

أحدهما، إذ الأمر الحقيقي يجمع على الأوامر، وإذا أريد به الفعل: يجمع على أمور.

وهو ضعيف؛ لأن اختلاف الجمع لا اشعار له البتة بكون اللفظ حقيقة في معناه، أو مجازاً.

ورابعها: أن المعنى الحقيقي إذا كان متعلقاً بالغير، فإذا استعمل فيما لا تعلق له بشيء: كان مجازاً، فالقدرة إذا أريد بها الصفة: كان متعلقاً بالمقدور، وإذا أطلق على البيان الحسن، لم يكن له متعلق فيعلم كونه مجازاً فيه.

وهذا أيضاً ضعيف جداً، لاحتمال أن يكون اللفظ حقيقة فيهما، ويكون له بحسب إحدى الحقيقتين متعلق، دون الأخرى. والله أعلم.

الباب السابع

في التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ

اعلم: أن الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم، ينبني على خمس احتمالات في اللفظ.

أحدها: احتمال الاشتراك.

وثانيها: احتمال النقل بالعرف أو الشرع.

وثالثها: احتمال المجاز.

ورابعها: احتمال الإضممار.

وخامسها: احتمال التخصيص.

فإن قلت: تركت احتمال الاقتضاء؟

قلتُ: الاقتضاء: اثباتُ شرطٍ يتوقفُ عليه وجودُ المذكورِ، ولا يتوقفُ عليه صحةُ اللفظِ: لغةً، كقولِ القائلِ: اصعدْ السطحَ؛ فإنه يقتضي نصبَ السلمِ، لكنَّ نصبَ السلمِ لا يتوقفُ عليه وجودُ الصعودِ، ولا يتوقفُ عليه صحةُ اللفظِ.

وإنما قلنا: إنَّ الخلَلَ في الفهمِ لا بدُّ وأنَّ يكونَ لأحدِ هذه الخمسِ، لأنَّهُ إذا انتفى احتمالُ الاشتراكِ والنقلِ: كانَ اللفظُ موضوعاً لمعنى واحدٍ.

وإذا انتفى المجازُ والاضمارُ: كانَ المرادُ باللفظِ ما وُضِعَ له، فلا يبقى عندَ ذلكَ خللٌ في الفهمِ وإذا انتفى احتمالُ التخصيصِ: كانَ المرادُ باللفظِ جميع ما وضع له.

واعلم: أنَّ التعارضَ بينَ هذه الاحتمالاتِ يقعُ في عشرةِ أوجهٍ، لأنَّهُ يقعُ التعارضُ بينَ الاشتراكِ وبينَ الأربعةِ الباقيةِ، ثم بينَ النقلِ والثلاثةِ الباقيةِ، ثم بينَ المجازِ والوجهينِ الباقيينِ، ثم بينَ الاضمارِ والتخصيصِ: فكانَ المجموعُ عشرةً.

المسألة الأولى: إذا وقعَ التعارضُ بينَ الاشتراكِ والنقلِ: فالنقلُ أولى، لأنَّ عندَ النقلِ يكونُ اللفظُ لحقيقةٍ مفردةٍ في جميعِ الأوقاتِ، إلا أنَّه في بعضِ الأوقاتِ مفردٌ بالاضافةِ إلى معنى، وفي بعضِ الأوقاتِ مفردٌ بالاضافةِ إلى معنى آخرٍ.

والمشتركُ مشتركٌ في الأوقاتِ كلها: فكانَ الأوَّلُ أولى.

فإن قيل: لا، بل الاشتراكُ أولى، لوجوه:

أحدها: أنَّ الاشتراكَ لا يقتضي نسخَ وضعٍ سابقٍ، والنقلُ يقتضيه:

فالاشتراكُ أولى من النسخِ على ما سيأتي بيانهُ: فوجبَ أن يكونَ أولى مما لا يحصلُ إلَّا عندَ حصولِ النسخِ.

وثانيها: أن الاشتراك ما أنكره أحد من العلماء المحققين، والنقل انكره كثير من المحققين. فالأول أولى.

وثالثها: أن الاشتراك إما أن يوجد مع القرينة، أو لا يوجد مع القرينة.

فإن حصلت القرينة معه: عرف المخاطب المراد على التعيين.

وإن لم توجد القرينة معه: تعذر عليه العمل: فيتوقف.

وعلى التقديرين: لا يخطئ في العمل.

أما في النقل فربما لا يعرف النقل الجديد، فيحمله على المفهوم الأول: فيقع الغلط في العمل.

ورابعها: أن الاشتراك يمكن حصوله بوضع واحد؛ فإن التكلم قد يحتاج إلى التكلم بالكلام المجمل، فيقول: الواضع وضع هذا اللفظ لهذا ولهذا بالاشتراك.

أما النقل فيتوقف على وضعه أولاً، ثم على نسخيه ثانياً، ثم على وضع جديد، والموقوف على أمر واحد أولى من الموقوف على أمور كثيرة.

وخامسها: أن السامع قد يسمع استعمال اللفظ في المعنى الأول. وفي المعنى الثاني، ولا يعرف أنه نقل من الأول إلى الثاني: فيظنه مشتركاً.

فحينئذ: يحصل فيه كل مفسد الاشتراك مع مفسد أخرى وهي: جهله بكون اللفظ منقولاً مع جميع المفاصد الحاصلة من النقل.

وسادسها: أن المشترك أكثر وجوداً من المنقول، فلو كانت المفاصد الحاصلة من المشترك أكثر: لكان الواضع قد رجح ما هو أكثر مفسدة على ما هو أقل مفسدة، وهو غير جائز.

والجواب: أن الشرع إذا نقل اللفظ عن معناه اللغوي، إلى معناه الشرعي: فلا بد أن يشتهر ذلك النقل، وأن يبلغ إلى حد التواتر. وعلى هذا التقدير: تزول المفاصد المذكورة. والله أعلم.

المسألة الثانية: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز: فالمجاز أولى. ويدل عليه وجهان:

الأول: أن المجاز أكثر في الكلام من الاشتراك، والكثرة أماره الظن في محل الشك.

الثاني: أن اللفظ الذي له مجاز إن تجرد من القرينة: حمل على الحقيقة، وإن لم يتجرد عنها: حمل على المجاز، فلا يعرَى عن تعيين المراد. والمشارك لا يفيد عين المراد عند العراء عن القرينة.

فإن قيل: بل الاشتراك أولى، لوجوه:

أحدها: أن السامع للمشارك إن سمع القرينة معه: عليم المراد عيناً، فلا يخطئ. وإن لم يسمع: توقف. وحينئذ: لا يحصل إلا محذور واحد وهو: الجهل بمراد المتكلم.

أما اللفظ المحمول على المجاز بالقرينة فقد يسمع اللفظ، ولا تُسمع القرينة. وحينئذ: يحمل على الحقيقة: فيحصل محذوران، أحدهما: الجهل بمراد المتكلم، والآخر اعتقاد ما ليس بمراد مراداً.

وثانيهما: أن الاشتراك يحصل بوضع واحد على ما تقدّم بيانه.

وأما المجاز فيتوقف على وجود الحقيقة، وعلى وجود ما يصلح مجازاً، وعلى العلاقة التي لأجلها يحسن جعله مجازاً، وعلى تعدد الحمل على الحقيقة. وما يتوقف على شيء واحد أولى مما يتوقف على أشياء.

وثالثها: أنَّ اللَّفْظَ المشتركَ إِذَا دَلَّ دَلِيلٌ على تَعَذُّرِ أَحَدٍ مَفْهُومِيهِ يَعْلَمُ مِنْهُ كَوْنَ الآخرِ مراداً.

والحقيقة إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ على تَعَذُّرِ العملِ بها: فلا يَتَعَيَّنُ فِيهَا مجازٌ يَجِبُ حَمْلُهَا عَلَيْهِ.

ورابعها: أنَّ اللَّفْظَ المشتركَ يُفِيدُ: أنَّ المرادَ هَذَا أو ذَاكَ، ودلالةُ اللَّفْظِ على هَذَا القدرِ من المعنى حقيقةً، لا مجازاً؛ والحقيقةُ راجحةٌ على المجازِ: فالاشتراكُ راجحٌ على المجازِ.

وخامسها: أنَّ صرفَ اللَّفْظِ إلى المجازِ يَقْتَضِي نَسْخَ الحقيقةِ، وحملهُ على الاشتراكِ لا يَقْتَضِي ذَلِكَ: فكانَ الاشتراكُ أَوْلَى.

وسادسها: أنَّ المخاطَبَ في صورةِ الاشتراكِ يَبْحُثُ عن القرينةِ؛ لأنَّ بدونَ القرينةِ لا يَمْكُنُهُ العملُ: فيبعدُ احتمالُ الخطأِ.

أما في صورةِ المجازِ فَقَدْ لا نَبْحُثُ عن القرينةِ؛ لأنَّ بدونَ القرينةِ يَمْكُنُهُ العملُ، فينصرفُ احتمالُ الخطأِ.

سابعها: أنَّ الفَهْمَ في صورةِ الاشتراكِ يَحْصُلُ بِأَدْنَى القرائنِ؛ لأنَّ ذَلِكَ كافٍ في الرجحانِ.

أما في صورةِ المجازِ فلا يَحْصُلُ رجحانُ المجازِ إِلَّا بِقرينةٍ قَوِيَّةٍ جداً، لأنَّ أَصالةَ الحقيقةِ لا تُتْرَكُ إِلَّا لقرينةٍ.

والجوابُ: أنَّ هَذِهِ الوجوهَ معارضةٌ بما ذَكَرناه في البابِ المتقدمِ من فَوَائِدِ المجازاتِ.

المسألة الثالثة: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الاشتراكِ والإِضْمَارِ فالإِضْمَارُ أَوْلَى: لأنَّ الإِجْمَالَ الحاصِلَ بسببِ الإِضْمَارِ مَخْتَصٌّ بِبَعْضِ الصُّوَرِ، وَالْإِجْمَالُ الحاصِلُ

بسبب الاشتراك عام في كل الصور: فكان الاشتراك أخل بالفهم .
فإن قلت: الإضمار يفتقر إلى ثلاث قرائن: قرينة تدل على أصل
الاضمار، وقرينة تدل على موضع الاضمار، وقرينة تدل على نفس المضمر،
والمشترك يفتقر إلى قرينة واحدة: فكان الاضمار أكثر إخلالاً بالفهم .
قلت: هذا لا ينفعكم ؛ لأن الإضمار يحتاج إلى ثلاث قرائن في صورة
واحدة .

والمشترك يحتاج إلى قرائن في صور متعددة: فيبقى بعضها معارضاً
لل بعض . على أن الإضمار من باب الإيجاز والاختصار، وهو من محاسن
الكلام .

قال عليه الصلاة والسلام : « أوتيت جوامع الكلم ، واختصر لي الكلام
اختصاراً » . وليس المشترك كذلك .

المسألة الرابعة: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والتخصيص
فالتخصيص أولى ؛ لأن التخصيص خير من المجاز على ما سيأتي بيانه ان شاء الله
تعالى .

والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم: فالتخصيص خير من الاشتراك لا
محالة .

المسألة الخامسة: إذا وقع التعارض بين النقل والمجاز: فالمجاز أولى . لأن
النقل يحتاج إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع ؛ وذلك متعذر أو
متعسر، والمجاز يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الحقيقة، وذلك متيسر:
فكان المجاز أظهر .

فإن قلت: ما ذكرته معارض بشيء آخر وهو: أنه إذا ثبت النقل: فهم

كُلُّ أَحَدٍ مراد المتكلم ، بحكم الوضع : فلا يبقى خللٌ في الفهم .

وفي المجاز : إذا خرجت الحقيقة فرُبما خفي وجه المجاز ، أو تعدّد طريقه فيقع خللٌ في الفهم !! .

قلت : ما ذكرتموه يعارضه شيثان آخران :

أحدهما : أن الحقيقة تعين على فهم المجاز ؛ لأن المجاز لا يصح إلا إذا كان بين الحقيقة والمجاز اتصال . وفي صورة النقل : اذا خرج المعنى الأوّل لقرينة : لم يتعين اللفظ للمنقول إليه : فكان المجاز أقرب إلى الفهم من هذا الوجه .

الثاني : أن في المجاز ما ذكرنا من الفوائد ، وليس في النقل ذلك : فكان المجاز أولى .

المسألة السادسة : اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار : فالاضمار أولى . والدليل عليه ما ذكرناه في أن المجاز أولى ، سواء بسواء .

المسألة السابعة : اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص : فالتخصيص أولى ؛ لأن التخصيص خير من المجاز على ما سيأتي والمجاز خير من النقل على ما تقدم : فالتخصيص خير من النقل .

المسألة الثامنة : اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار فهما سواء ؛ لأن كل واحد منهما يحتاج إلى قرينة : تمنع المخاطب عن فهم الظاهر .

وكما يتوقع وقوع الخفاء في تعيين المضمّر : كذلك يتوقع وقوع الخفاء في تعيين المجاز .

فإن قلت : الحقيقة تعين على فهم المجاز فكانت أولى .

قلت: والحقيقة تعين على فهم الإضمار؛ لأنَّ حدَّ الإضمار: أن يسقط من الكلام شيء يدلُّ عليه الباقي.

المسألة التاسعة: اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى، لوجهين:

الأول: أنَّ في صورة التخصيص اذا لم يقف على القرينة: يجريه على عمومه: فيحصل مراد المتكلم وغير مراده.

وفي صورة المجاز، اذا لم يقف على القرينة: يجريه على الحقيقة، فلا يحصل مراد المتكلم، ويحصل غير مراده.

الثاني: أنَّ في صورة التخصيص انعقد اللفظ دليلاً على كلِّ الأفراد، فإذا خرج البعض بدليل: بقي معتبراً في الباقي؛ فلا يحتاج فيه إلى تأمل واستدلال واجتهاد.

وفي صورة المجاز انعقد اللفظ دليلاً على الحقيقة، فاذا خرجت الحقيقة بقرينة: احتيج في صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال: فكان التخصيص أبعد عن الاشتباه: فكان أولى.

المسألة العاشرة: إذا وقع التعارض بين الإضمار والتخصيص: فالتخصيص أولى. والدليل عليه: أنَّ التخصيص خير من المجاز؛ والمجاز والاضمار سيان: فيلزم أن يكون التخصيص خيراً من الإضمار.
فروع:

الأول: أنَّك ستعرف إن شاء الله تعالى أنَّ النسخ تخصيص في الأزمان، فحيث رجحنا التخصيص على الاشتراك فلأنما أردنا به التخصيص في الأعيان.

أما لو وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ: فلاشتراك أولى؛ لأنَّ النسخ

يُحتاطُ فيه ما لا يُحتاطُ في تخصيصِ العامِّ. ألا ترى أنه يجوزُ تخصيصُ العامِّ بخبرِ الواحدِ والقياسِ، ولا يجوزُ نسخُ العامِّ بهما؟!!

والفقه فيه: أن الخطابَ بعدَ النسخِ يصيرُ كالباطلِ، وبعدَ التخصيصِ لا يصيرُ كالباطلِ. فلا جرمُ يُحتاطُ في النسخِ ما لا يُحتاطُ في التخصيصِ.

الثاني: أن اللَّفْظَ إذا دارَ بينَ التواطؤِ والاشتراكِ: فالتواطؤُ أولى؛ لأنَّ مسمًى اللَّفْظِ المتواطئِ واحدٌ، والتعددُ واقعٌ في محالِّه، ومسمًى المشتركِ ليسَ بواحدٍ، والافرادُ أولى من الاشتراكِ على ما تقدَّم بيَّانه.

الثالثُ: إذا وقعَ التعارضُ بينَ أن يكونَ مشتركاً بينَ علمين، وبينَ معنيين: كان جعلُهُ مشتركاً بينَ علمينِ أولى؛ لأنَّ الاعلامَ إنما تنطلقُ على الاشخاصِ المخصوصةِ: كزيدٍ وعمرٍ.

وأما اسماءُ المعاني فإنَّها تتناولُ المسمًى في أيِّ ذاتٍ كان: فكانَ اختلالُ الفهمِ بجعله مشتركاً بينَ علمينِ أقلَّ: فكانَ أولى.

الرابعُ: جعلُ اللَّفْظِ مشتركاً بينَ علمٍ ومعنى، أولى من جعلِهِ مشتركاً بينَ معنيين؛ لأنَّ الاختلالَ الحاصلَ عندَ الاشتراكِ بينَ العلمِ والمعنى: أقلُّ مما عندَ الاشتراكِ بينَ المعنيين.

الخامسُ: اللَّفْظُ إذا تناولَ الشيءَ بجهةِ الاشتراكِ، وبجهةِ التواطؤِ: كانَ اعتقادُ أنه مستعملٌ بجهةِ التواطؤِ أولى.

وبيَّانه: أن لفظَ الأسودِ يتناولُ القارَّ والزنجيَّ بالتواطؤِ، ويتناولُ القارَّ، والرجلَ المسمًى بالأسودِ بالاشتراكِ.

فإذا وُجدَ شخصٌ أسودُ اللَّونِ، ومسمًى بالأسودِ، ثمَّ أطلقَ عليه لفظَ الأسودِ: فاعتقادُ أنه أطلقَ عليه هذا الاسمَ باعتبارِ كونهِ ملوناً أولى؛ لأنَّ

الاطلاق بهذا الاعتبار اطلاقاً بجهة التواطؤ، والاطلاق بجهة التقلب اطلاقاً بجهة الاشتراك والتواطؤ أولى من الاشتراك: فكان ذلك أولى. والله أعلم.

الباب الثامن

في تفسير حروف تشتد الحاجة في الفقه إلى معرفة معانيها وفيه مسائل

المسألة الأولى: في أن الواو العاطفة لمطلق الجمع:

قال أبو علي الفارسي: أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق.

وذكر سيوييه في سبعة عشر موضعاً من كتابه: أنها للجمع المطلق: وقال بعضهم: إنها للترتيب.

لنا وجوه:

الأول: أن الواو قد تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه، كقولهم: تقاتل زيد وعمرو. ولو قيل: تقاتل زيد وعمرو، أو تقاتل زيد ثم عمرو: لم يصح.

والأصل في الكلام الحقيقة: فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب فوجب أن لا يكون حقيقة في الترتيب: دفعا للاشتراك.

الثاني: لو اقتضت الواو الترتيب لكان قوله: رأيت زيدا وعمراً بعده، تكريراً، ولكان قوله: رأيت زيدا وعمراً قبله متناقضاً، ولما لم يكن كذلك بالاجماع: صح قولنا.

فان قلت: يجوز أن يكون الشيء بإطلاقه لا يفيد حكماً، ثم إذا أضيف إليه شيء آخر: تغير عما كان عليه. فقولُهُ: زيد في الدار، يفيد الجزم، فإذا أدخلت عليه الهمزة، فقل: أزيد في الدار؟ صار للاستخبار، وبطل معنى الجزم.

قلت: حاصل هذا السؤال يرجع إلى أن قوله: قبله، أو بعده كالمعارض لمقتضى الواو، إلا أن التعارض خلاف الأصل: فالمفضي إليه وجب أن لا يكون.

الثالث: قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨]، وفي الأعراف: ﴿وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف: ١٦١] والقصة واحدة، وقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ [آل عمران: ٤٣] مع أن من شرعها. تقدم الركوع. وقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢] وقوله تعالى: ﴿أَوْ تَقَطُّعٌ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾ [المائدة: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢] ففي شيء من هذه المواضع: لا تفيد الترتيب.

الرابع: السيد إذا قال لعبده: اشتر اللحم والخبز لم يفهم منه الترتيب.

الخامس: روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قيل له حين أرادوا السعي بين الصفا والمروة: بأيهما نبدأ؟ فقال: أبدأوا بما بدأ الله به، ولو كانت الواو للترتيب: لما اشتبه ذلك على أهل اللسان، ولما احتيج في بيان وجوب الابتداء من الصفا، إلى الاستدلال بأنه مذكور أولاً: فوجب أن تقع به البداءة.

السادس: لو كانت الواو للترتيب لوجب أن القائل إذا قال: رأيت زيدا وعمراً ثم علم أنه رأهما معاً أن يكون كاذباً، وبالإجماع ليس كذلك.

السابع: قال أهل اللغة: واو العطف في الأسماء المختلفة، كواو الجمع ويا التثنية في الأسماء المتماثلة، فإنهم لما لم يتمكنوا من جمع الأسماء المختلفة بواو الجمع، استعملوا فيها واو العطف.

ولما كان قولهم: جاءني الزيدان، واجتمع الزيدون، يفيد الاشتراك في الحكم، ولا يفيد الترتيب فيه: فكذا القول في واو العطف وواو الجمع: يجوز أن يشتركا في إفادة الاشتراك.

فإن قلت: واو العطف وواو الجمع يجوز أن يشتركا في إفادة الاشتراك، ثم واو العطف يختص بفائدة زائدة، وهي: الترتيب.

قلت: إنهم نصبوا على أن فائدة احدهما عين فائدة الأخرى، وذلك ينفي الاحتمال المذكور.

احتج المخالف بأمور:

أحدها: أن واحداً قام عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال: من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى، ومن عصاهما فقد غوى، فقال عليه الصلاة والسلام: «بش الخطيب أنت، هلاً قلت: ومن عصى الله ورسوله فقد غوى» ولو كانت الواو للجمع المطلق لما افرق الحال بين ما علمه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وبين ما قاله الرجل.

وعن عمر رضي الله عنه أنه: سمع شاعراً يقول:

كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً

فقال له عمر رضي الله عنه: لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتكَ. وهذا يدل: على أن التأخير في اللفظ، يدل على التأخير في الرتبة.

وروي: أن الصحابة رضي الله عنهم قالوا لابن عباس رضي الله عنهما:

لَمْ تَأْمُرْنَا بِالْعَمْرَةِ قَبْلَ الْحَجِّ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾؟. وَهُمْ كَانُوا فَصَحَاءَ الْعَرَبِ؛ فَثَبَّتَ أَنَّهُمْ فَهَمُّوا مِنَ الْوَاوِ التَّرْتِيبَ.

وثانيها: إِذَا قَالَ الزَّوْجُ لَامْرَأَتِهِ الَّتِي لَمْ يَدْخُلْ بِهَا: أَنْتِ طَالِقٌ، وَطَالِقٌ، طَلَقْتُ طَلَقَةً وَاحِدَةً، وَلَمْ تُلْحَقْهَا الثَّانِيَةَ وَلَوْلَا أَنَّ الْوَاوَ تَقْتَضِي التَّرْتِيبَ لِلْحَقِيقَةِ الثَّانِيَةِ. كَمَا أَنَّهَا تَطْلُقُ طَلَقَتَيْنِ، إِذَا قَالَ لَهَا: أَنْتِ طَالِقٌ طَلَقَتَيْنِ.

وثالثها: إِذَا قَالَ: رَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا، فَالتَّرْتِيبُ يَسْتَدْعِي سَبَبًا، وَالتَّرْتِيبُ فِي الْوُجُودِ صَالِحٌ لَهُ: فَوَجِبَ سَبَبًا لَهُ إِلَى أَنْ يَذْكَرَ الْخَصْمُ سَبَبًا آخَرَ.

ورابعها: أَنَّ التَّرْتِيبَ عَلَى سَبِيلِ التَّعْقِيبِ وَضَعُوا لَهُ الْفَاءَ. وَالتَّرْتِيبُ عَلَى سَبِيلِ التَّرَاخِي وَضَعُوا لَهُ ثَمَّ.

ومطلق الترتيب وهو: القدر المشترك بين هذين النوعين معنى معقول أيضاً فلا بدُّ له من لفظ يدلُّ عليه، وما ذاك إلا الواو.

فإن قلت: الجمع المطلق معنى معقول أيضاً، فلا بدُّ له من لفظ يدلُّ عليه وما ذاك إلا الواو!!.

قلت: لما حصل التعارض: وجب الترجيح. وهو معناه، وذلك؛ لأننا لو جعلناه للترتيب المطلق: كان معنى الجمع المطلق جزءاً من المسمى، ولازمًا له، فجاء جعله مجازاً فيه بسبب الملازمة.

وأما لو جعلناه للجمع المطلق: لم يكن الترتيب المطلق لازماً له، فلا يمكن جعله مجازاً عنه، لعدم الملازمة.

والجواب عن الأول: أَنَّ الْوَاوَ فِي قَوْلِهِ: وَمَنْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ، لَا تَقْتَضِي التَّرْتِيبَ؛ لِأَنَّ مَعْصِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَمَعْصِيَةَ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا

تنفك احدهما عن الأخرى، فهذا بأن يدلّ على فساد قولكم أولى، بل السبب فيه: أن قوله: ومن عصى الله ورسوله افراداً لذكر الله تعالى عن ذكر غيره فكان أدخل في التعظيم.

وأما أثر عمر رضي الله عنه فهو محمول: على أن الأدب أن يكون المقدم في الفضيلة، مقدماً في الذكر. وأما ابن عباس رضي الله عنهما فهو معارض بأمر ابن عباس إياهم بتقديم العمرة على الحج.

وعن الثاني: أن السبب في أن الطلقة الثانية لا تلحقها: أن الطلاق الثاني. ليس تفسيراً للكلام الأول، والكلام الأول تام: فبانت به. أما إذا قال: أنت طالق طلقتين فالقول الأخير في حكم البيان للأول: فكان تمام الكلام بآخره.

وعن الثالث: أن الابتداء بالذكر لما كان دليلاً على الترتيب: لم تكن بنا حاجة إلى جعل الواو للترتيب.

وعن الرابع: أن ما ذكرتموه من الترجيح معارض بوجه آخر وهو أن الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأعم أشد من الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأخص؛ لأنه حيث يحتاج إلى ذكر الأخص: يحتاج إلى ذكر الأعم لا محالة ضمناً، وقد يحتاج إلى ذكر الأعم حيث لا يحتاج إلى ذكر الأخص البتة: فكانت الحاجة إلى ذكر الأعم أشد.

المسألة الثانية: الفاء للتعقيب على حسب ما يصح.

فلو قال: دخلت بغداداً فالبصرة: أفاد التعقيب على ما يمكن، لا على ما يتنوع. وإنما قلنا: إنها للتعقيب؛ لإجماع أهل اللغة عليه.

ومنهم من استدلل عليه: بأنها لو لم تكن للتعقيب لما دخلت على الجزاء إذا

لم يكن بلفظ الماضي والمضارع ؛ لكنها تدخل فيه : فهي للتعقيب .

بيان الملازمة : أن جزاء الشرط قد يكون بلفظ الماضي ، كقوله : من دخل داري أكرمتُه ، وقد يكون بلفظ المضارع ، كقوله : من دخل داري يُكرمُ وقد يكون لا بهاتين اللَّفْظَتَيْنِ . وحيثُ : لا بدُّ من ذكرِ الفاءِ ، كقوله : من دخل داري فَلَهُ درهمٌ . وقول الشاعر :

مَنْ يَفْعَلِ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا

فقد أنكره المبرّد ، وزعم : أن الرواية الصحيحة :

مَنْ يَفْعَلِ الْخَيْرَ فَالرَّحْمَنُ يَشْكُرُهُ

وإذا وجب دخولُ الفاءِ على الجزاءِ ، وثبتَ أن الجزاءَ لا بدُّ أن يحصلَ عقيبَ الشرطِ : علمنا أن الفاءَ تقتضي التعقيبَ .

واحتجَّ المنازعُ بأمور :

أحدها : أن الفاءَ جاء في كتابِ الله تعالى لا بمعنى التعقيبِ في قوله تعالى : ﴿لَا تَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ﴾ [طه : ٦١] ، والاسحاتُ لا يقعُ عقيبَ الافتراءِ بل يتراخى إلى الآخرة . وقال سبحانه وتعالى : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة : ٢٨٣] . مع أن ذلك قد لا يحصلُ عقيبَ المدائنةِ .

وثانيها : أن الفاءَ قد تدخلُ على لفظِ التعقيبِ ، ولو كانتِ الفاءُ للتعقيبِ لما جازَ ذلكُ .

وثالثها : أن التعقيبَ يصحُّ الإخبارُ بهِ وعنه ، والفاءُ ليستُ كذلكُ : فالفاءُ مغايرةٌ للتعقيبِ .

والجواب عن الكل: أن ما ذكرتموه استدلال في مقابلة النص فلا يقدح في قولنا، بل وجب حمل ما ذكره أولاً: على المجاز، وثانياً: على التوكيد.

وأما الثالث: ففيه بحث دقيق، ذكرناه في كتاب المحرر في دقائق النحو.

المسألة الثالثة: لفظة في للظرفية محققاً أو مقدراً. أما المحقق فكقولهم: زيد في الدار. وأما المقدّر فكقوله تعالى: ﴿وَلَا صَلْبَيْنُكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧٢]، لِمَتَمَكَّنِ المصلوبِ على الجذع: تَمَكَّنَ الشيء في المكان.

وقولنا: فلان في الصلاة، وشاك في هذه المسألة من هذا الباب. ومن الفقهاء من قال: إنها للسببية، كقوله عليه الصلاة والسلام «في النفس المؤمنة مائة من الأبل»، وهو ضعيف: لأن أحداً من أهل اللغة ما ذكر ذلك، مع أن المرجع في هذه المباحث اليهم.

المسألة الرابعة: المشهور أن لفظة من ترد:

لابتداء الغاية، كقولك: سرت من الدار إلى السوق.

وللتبعض، كقولك: باب من حديد.

وللتبيين، كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٨٠].

وقد تجميئة صلة في الكلام، كقولك: ما جاءني من رجل.

والحق عندي: أنها للتمييز؛ فقولك: سرت من الدار إلى السوق ميّزت مبدأ السير عن غيره. وقولك: باب من حديد، ميّزت الشيء الذي يكون منه الباب عن غيره، وقوله عز وجل: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠] ميّزت الرجس الذي يجب اجتنابه عن غيره، وكذلك قولك: ما جاءني من أحد، ميّزت الذي نفيت عنه المجيء.

وأما إلى فهي : لانتهاء الغاية . وقيل : إنها جملة ؛ لأنها في قوله تعالى : ﴿وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَاتِقِ﴾ [المائدة : ٦] تستدخل الغاية ، وفي قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة : ١٨٧] ، تقتضي خروجها .

وهذا ضعيف ؛ لأن هذه اللفظة إنما تكون جملة لو كانت موضوعة لدخول الغاية ، وعدم دخولها على سبيل الاشتراك ؛ لكننا بينا : أن اللفظ لا يجوز أن يكون مشتركاً بالنسبة إلى وجود الشيء وعدمه .

بل الحق : أن الغاية إن كانت متميزة عن ذي الغاية بمفصل حسي كما في الليل والنهار وجب خروجها ، وإن لم تكن متميزة عنها بمفصل حسي كما في اليد والرفق : وجب دخولها ؛ لأنه ليس بعض المقادير أولى من بعض : فليس تقدير القدر الذي يجوز إخراجهُ من الرفق عن وجوب الغسل بقدر معين أولى من تقديره بما هو أزيد أو أنقص .

المسألة الخامسة : الباء إذا دخلت على فعل يتعدى بنفسه ، كقوله تعالى : ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة : ٦] تقتضي التبعض ؛ خلافاً للحنفية .

وأجمعنا : على أنها إذا دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه ، كقولك : كتبت بالقلم ، ومررت بزيد ؛ فإنها لا تقتضي إلا مجرد الالتصاق .

لنا : أننا نعلم بالضرورة الفرق بين أن يقال : مسحتُ يدي بالمنديل وبالحائط وبين أن يقال : مسحتُ المنديل والحائط في أن الأول يفيد التبعض ، والثاني يفيد الشمول .

واحتج المخالف بأمرين :

الأول : أن القائل إذا قال : مررت بزيد ، وكتبت بالقلم ، وطفت بالبيت

عقلوا منه الصاق الفعل بالمفعول به: فدلّ على أن مقتضى اللفظ ليس إلا
إلصاق الفعل بالمفعول به.

الثاني: أن أبا الفتح بن جنيّ، ذكر: أن الذي يقال: من أن الباء
للتبعض شيء لا يعرفه أهل اللغة.

والجواب عن الأول: أن قولهم: مررت بزيد وكتبت بالقلم إنما أفاد
ذلك: لأنه لا يتعدى بنفسه: فلا يجوز أن يقال: مررت زيدا وكتبت القلم
فلذلك أفاد ما قالوه، بخلاف ما ذكرنا.

وأما الطوائف فهو عبارة: عن الدوران حول جميع البيت؛ ولهذا لا يسمى
من دار ببعضه طائفاً بخلاف ما نحن فيه؛ فإن من مسح بعض الرأس يسمى
ماسحاً.

وعن الثاني: أن الشهادة على النفي غير مقبولة؛ فلنا أن نخطيء ابن
جنيّ، بالدليل الظاهر الذي ذكرناه.

المسألة السادسة: لفظة إنما للحصر: خلافاً لبعضهم. لنا ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الشيخ أبا عليّ الفارسيّ حكى ذلك في كتاب الشيرازيات عن
النحاة، وصوبهم فيه، وقولهم حجة.

وثانيها: التمسك بقول الأعشى:

وَلَسْتُ بِأَكْثَرِ مِنْهُمْ حَضِيًّا وَإِنَّمَا الْعِزَّةُ لِلْكَائِرِ

ويقول الفرزدق:

أَنَا الْبِدَائِدُ الْحَامِي الدُّمَارِ وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

ولولم تُحْمَلْ إِنَّمَا هَا هُنَا عَلَى الْحَصْرِ لِمَا حَصَلَ مَقْصُودُ الشَّاعِرِ .
 وثالثها: أَنَّ كَلِمَةَ إِنَّ: تَقْتَضِي الْإِثْبَاتَ ، وَمَا تَقْتَضِي النِّفْيَ فَعِنْدَ تَرْكِيبِهِمَا
 يَجِبُ أَنْ يَبْقَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى الْأَصْلِ ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّغْيِيرِ .
 فإِذَا أَنْ نَقُولَ: كَلِمَةُ إِنَّ تَقْتَضِي ثُبُوتَ عَيْنِ الْمَذْكُورِ ، وَكَلِمَةُ مَا تَقْتَضِي
 نِفْيَ الْمَذْكُورِ . وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ .
 وَأَمَّا أَنْ نَقُولَ: كَلِمَةُ إِنَّ تَقْتَضِي ثُبُوتَ الْمَذْكُورِ ، وَكَلِمَةُ مَا تَقْتَضِي نِفْيَ
 غَيْرِ الْمَذْكُورِ . وَهَذَا هُوَ الْحَصْرُ ، وَهُوَ الْمَرَادُ .
 وَاحْتِجَّ الْمُخَالَفُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ
 قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢] ، وَاجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ مَنْ لَيْسَ كَذَلِكَ فَهُوَ مُؤْمِنٌ أَيْضاً !! .
 وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُبَالَغَةِ .

الباب التاسع

فِي كَيْفِيَّةِ الْاسْتِدْلَالِ بِخُطَابِ اللَّهِ وَخُطَابِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ عَلَى الْأَحْكَامِ وَفِيهِ مَسَائِلُ :

المسألة الأولى: فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَكَلَّمَ اللَّهُ تَعَالَى بِشَيْءٍ وَلَا يَعْنِي بِهِ شَيْئاً .
 وَالْخِلَافُ فِيهِ مَعَ الْحَشَوِيَّةِ .

لَنَا وَجْهَانِ :

أَحَدُهُمَا: أَنَّ التَّكَلَّمَ بِمَا لَا يُفِيدُ شَيْئاً هَذِيانٌ ، وَهُوَ نَقْصٌ ، وَالنَّقْصُ
 عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ .

وِثَانِيهَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَصَفَ الْقُرْآنَ بِكَوْنِهِ هَدًى وَشِفَاءً وَبَيَاناً ، وَذَلِكَ لَا
 يَحْصُلُ بِمَا لَا يُفْهَمُ مَعْنَاهُ .

واحتج المخالف بأمور:

أحدها: أنه جاء في القرآن ما لا يُفيد كقوله: ﴿كَهَيَّعَصَ﴾ [مريم: ١]، وما يشبهه، وقوله: ﴿كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصفات: ٦٥]، وقوله: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]. فقوله ﴿عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ لا يُفيد فائدة زائدة. وقوله: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [الحاقة: ١٣]، وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [النحل: ٥١].

وثانيها: أن الوقف على قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] واجب؛ ومتى كان كذلك: لزم القول بأن الله تعالى قد تكلم بما لا يفهم منه شيء.

بيان الأول: أننا لو لم نقف هناك بل وقفنا على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، فإذا ابتدأنا بقوله: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا﴾ [آل عمران: ٧] كان المراد منه: قائلين آمنا به كل من عند ربنا، وبصير ذلك عائداً إلى المذكورات السالفة. فيصير المعنى: كأن الله تعالى قال: الراسخون في العلم قالوا: آمنا به كل من عند ربنا. وذلك غير جائز على الله تعالى. فثبت: أن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] واجب، وإذا ثبت ذلك: ظهر أننا نعلم تأويل المتشابهات.

وثالثها: أن الله تعالى خاطب الفرس بلغة العرب، مع أنهم لا يفهمون شيئاً منها. وإذا جاز ذلك: فليجز مطلقاً.

والجواب عن الأول: أن لأهل التفسير فيها أقوالاً مشهورة، والحق فيها: أنها أساء السور.

وأما رؤوس الشياطين فقليل : إنَّ العرب كانوا يستقبحون ذلك المتخيل ،
ويضربون به المثل في القبح .

وأما قوله عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ، فذلك : للتأكيد ؛ وهو الجواب أيضاً عن سائر
الآيات

وعن الثاني : أنَّ موضع الوقف قوله : والراسخون في العلم وما ذكروه
من الاشكال فغايتُهُ : أنَّه عامٌ خُصَّ منه البعض بدليل العقل ؛ لامتناع عود
ذلك الضمير إلى الله تعالى .

وعن الثالث : أنَّ للفرس طريقاً إلى معرفة الخطاب ، بالرجوع إلى
العرب .

المسألة الثانية : في أنَّه لا يجوز أن يعنى الشارع بكلامه خلاف ظاهره ، ولا
يدلُّ عليه البتة .

والخلاف فيه مع المرجئة .

لنا : أن اللَّفْظَ الخالي عن البيان أبداً ، يكون بالنسبة إلى غير ظاهره
مهملاً ، وقد بينا : أنَّ التكلّم بالمهمّل غير جائز على الله تعالى .

فإن قيل : إن عنيّت بالمهمّل ما لا فائدة فيه البتة ، فلا نسلّم أنَّ الأمر
كذلك ؛ لأنَّه تعالى إذا تكلم بما ظاهره يقتضي الوعيد مع أنَّه لا يريد ذلك :
حصل منه تخويفُ الفساق ، والتخويفُ يمنعهم من الاقدام : فقد حصلت هذه
الفائدة .

وان عنيّت به أنَّه لا يحصل منه فائدة الإفهام فهو مسلّم ، لكن لم قلت :
إنَّ ما يكون كذلك فإنَّه غير جائز على الله تعالى ؟ فإنَّ هذا أول المسألة .

والجواب : لو فتحنا هذا الباب لما بقي الاعتماد على شيء من خبر الله

وخبر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم لأنه ما من خبر إلا ويحتمل، أن يكون المقصود منه أمراً وراء الإفهام . ومعلوم أن ذلك ظاهر الفساد . والله أعلم .

المسألة الثالثة: في أن الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع أم لا ؟ .

منهم من انكره، وقال: إن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية، والمبني على المقدمات الظنية ظني: فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن .

وأما قلنا: إنه مبني على مقدمات ظنية؛ لأنه مبني على نقل اللغات، ونقل النحو والتصرف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والاضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير، والناسخ، والمعارض . وكل ذلك أمور ظنية .

أما بيان أن نقل اللغات ظني فلأن المرجع فيه إلى أئمة اللغة، وأجمع العقلاء على أنهم ما كانوا بحيث يقطع بعصمتهم، فنقلهم لا يفيد إلا الظن .
وتمام الكلام في هذا المقام قد تقدم .

وأما النحو والتصرف فالمرجع في اثباتهما إلى أشعار المتقدمين، إلا أن التمسك بتلك الأشعار مبني على مقدمات ظنيتين:

أحدهما: أن هذه الأشعار رواها الأحاد، ورواية الأحاد لا تفيد إلا الظن .

وأيضاً: إن الذين رووها، روايتهم مرسلّة، لا مسندة والمرسل غير مقبول عند الأكثرين إذا كان خبراً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فكيف إذا كان خبراً عن شخص لا يؤت به له، ولا يلتفت إليه ؟ ١٩ .

وثانيهما: هب أنه صح هذا الشعر عن هذا الشاعر، لكن لم قلت: إن ذلك الشاعر لا يلجئ ؟ .

أقصى ما في الباب: أنه عربي، لكنَّ العربيَّ قد يلحنُ في العربيَّة، كما أنَّ
الفارسيَّ قد يلحنُ كثيراً في الفارسيَّة. والذي يُؤيِّدُ هذا الاحتمالَ: أنَّ الأدباءَ
لَحَّنُوا أكابرَ شعراءِ الجاهليَّة: كامرئ القيسِ، وطرفة، وليبد. وإذا كانوا
معترفينَ بأنَّهم قد لحنوا، فكيف يجوزُ التعويلُ في تصحيحِ الألفاظِ واعرابها على
قولهم؟.

ذكر القاضي أبو الحسنِ علي بن عبد العزيز الجرجانيُّ في الكتاب الذي
صنّفه في الوساطة بين المتنبّي وخصومه: أنَّ امرأ القيسِ أخطأ في قوله:

يا راكباً بَلَغَ اخواننا مَنْ كان مِنْ كندة أو وائلٍ
فنصب بَلَغَ.

وفي قوله:

فاليومَ أَشْرَبَ غيرُ مستحبٍ إثمًا من الله ولا واغلٍ
فسكن أَشْرَبَ. وقوله:

لها مَتْنانِ خَطَّاتَا كَمَا أَكَبَّ على ساعدَيْهِ النُّمِرُ
فأسقط النون من خطّاتنا بغير إضافة.

وقول لبید:

تَرَاكَ امْكِنَةٍ إِذَا لَمْ أَرْضَها
أو يَرْتَبِطُ بَعْضُ النَّفُوسِ حِمَامَها

فسكن يرتبط، ولا عمل لَمْ فيه.

وقول طرفة:

قَدْ رُفِعَ الْفَخُّ فَمَاذَا تَحَذِّرِي

فحذف النون .

وقول الأسدي :

كُنَّا نُرْقِعُهَا فَقَدْ مُزِقَتْ وَاتَّسَعَ الْخَرْقُ عَلَى الرَّاقِعِ

فسكن نرفع .

وقول الفرزدق :

وَعَضُّ زَمَانٍ يَا بَنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدْعُ
مِنْ الْمَالِ إِلَّا مُسْحِتاً أَوْ مُجْلَفٌ

فضم مجلف .

وقول ذي الخرق الطهوي :

يَقُولُ الْخَنَا وَأَبْغَضُ الْعَجَمِ نَاطِقاً
إِلَى رَبِّنَا صَوْتُ الْحَمَارِ الْيُجْدَعُ

فأدخل الألف واللام على الفعل .

وقول رؤبة :

أَقْفَرَتِ الْوَعْثَاءُ وَالْعَثَاعِثُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَالْبُرْقُ الْبَرَارِثُ

وإنما هي البراث جمع برث وهي : الأماكن السهلة من الأرض . وقوله
أيضاً :

قَدْ شَفَّهَا اللَّوْحُ بِمَازُولٍ ضَيِّقٍ

ففتح الياء . فهذه وأمثالها كثيرة .

وجرى بين الفرزدق وبين عبد الله بن اسحاق الحضرمي: في إقوائه، وفي
لحنه في قوله:

فلو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى مواليا
ففتح الياء من موالي في حال الجر.

وجرى له مع عنبسة الفيل النحوي حتى قال فيه:

لَقَدْ كَانَ فِي مَعْدَانِ لِفَيْلٍ شَاغِلٌ
لِعُنْبَسَةَ الرَّائِي عَلِيَّ الْقَصَائِدَا
وكان القدماء يتبعون أشعار الأوائل من لحن وغلط، وإحالة وفساد
معنى.

وقال الأصمعي في الكميت: إنه جرمقاني من جرامة الشام: لا يحتج
بشعره. وأنكر من شعر الطرماح، ولحن ذا الرمة.

ثم ان القاضي علي بن عبد العزيز طوّل في هذا المعنى، وفي هذا القدر
كفاية، ومن أراد الاستقصاء، فليطالع: ذلك الكتاب.

وعند هذا نقول: المرجع في صحة اللغات، والنحو والتصريف إلى هؤلاء
الأدباء، واعتمادهم على تصحيح الصحيح منها، وإفساد الفاسد على أقوال
هؤلاء الأكابر من شعراء الجاهلية والمخضرمين؛ وإذا كان الأدباء: قدحوا فيهم،
وبيّنوا لحنهم وخطأهم: في اللفظ والمعنى والإعراب فمع هذا كيف يمكن الرجوع
إلى قورهم، والاستدلال بشعرهم؟

أقصى ما في الباب أن يقال: هذه الأغلاط نادرة، والنادر لا عبرة به،
لكننا نقول: النادر لا يقدح في الظن، لكن لا شك أنه يقدح في اليقين؛ لقيام

الاحتمال في كل واحد من تلك الألفاظ والاعرابات: أنه من ذلك اللحن النادر.

فثبت: أن المقصد الأقصى في صحة اللغة والنحو والتصريف: الظن.

الظن الثاني: عدم الاشتراك، فإن بتقدير الاشتراك يجوز أن يكون مراد الله تعالى من هذا الكلام غير هذا المعنى الذي اعتقدناه لكن نفى الاشتراك ظني.

الظن الثالث: عدم المجاز؛ فإن حمل اللفظ على حقيقته إنما يتعين لو لم يكن محمولاً على مجازه، لكن عدم المجاز مضمون.

الظن الرابع: أنه لا بد من عدم النقل؛ فإن بتقدير أن يقال: الشرع، أو العرف نقله من معناه اللغوي إلى معنى آخر كان المراد هو المنقول إليه، لا ذلك الأصل.

الظن الخامس: أنه لا بد من عدم الإضمار؛ فإنه لو كان الحق هو لكان المراد هو ذلك الذي يدل عليه اللفظ بعد الإضمار، لا هذا الظاهر.

الظن السادس: عدم التخصيص، وتقريره ظاهر.

الظن السابع: عدم النسخ، ولا شك في كونه محتملاً في الجملة، وبتقدير وقوعه: لم يكن الحكم ثابتاً.

الظن الثامن: عدم التقديم والتأخير، ووجهه ظاهر.

الظن التاسع: نفي المعارض العقلي؛ فإنه لو قام دليل قاطع عقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل فالقول بهما محال؛ لاستحالة وقوع النفي، والاثبات؛ والقول بارتفاعهما محال؛ لاستحالة عدم النفي والاثبات.

والقول بترجيح النقل على العقل محال؛ لأنَّ العقل أصل النقل، فلو كذَّبنا العقل لَكُنَّا كذَّبنا أصل النقل، ومتى كذَّبنا أصل النقل فقد كذَّبنا النقل. فتصحيح النقل بتكذيب العقل: يستلزم تكذيب النقل: فعلمنا أنَّه لا بدُّ من ترجيح دليل العقل.

فإذا رأينا دليلاً نقلياً فإِنَّمَا يَبْقَى دليلاً عند السلامة عن هذه الوجوه التسعة. ولا يمكن العلم بحصول السلامة عنها إلا إذا قيل: بحشنا، واجتهدنا فلم نجدوها؛ لكننا نعلم أنَّ الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد إلا الظن.

فثبت: أنَّ التمسك بالأدلة النقليَّة مبنيٌّ على مقدِّمات ظنيَّة، والمبنيُّ على الظنيِّ ظنيٌّ.

وذلك لا شك فيه: فالتمسك بالدلائل النقليَّة لا يفيد إلا الظن.

فإن قلت: المكلف إذا سمع دليلاً نقلياً، فلو حصل فيه شيء من هذه المطاعن لوجب في حكمة الله أن يطلعه على ذلك.

قلت: القول بالوجوب على الله تعالى مبنيٌّ على قاعدة الحسن والقبح العقليين، وقد تقدَّم القول فيها.

سَلَمْنَا، وَلَكِنَّا نَقْطَعُ بِأَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَطْلُعَهُ عَلَى ذَلِكَ؛ لَمَّا أَنَّا نَجِدُ كَثِيرًا مِنَ الْعُلَمَاءِ يَسْمَعُونَ آيَةً أَوْ خَبْرًا، مَعَ أَنَّهُمْ لَا يَعْرِفُونَ مَا فِي نَحْوِهَا وَلَغَيْهَا وَتَصْرِيفِهَا: مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ التَّسْعَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا. وَإِنْكَارُ ذَلِكَ مَكَابِرَةٌ، وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ وَاجِبًا لَمَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ: فَعَلَمْنَا ضَعْفَ هَذَا الْعَذْرِ. وَفِيهِ وَجْهٌ آخَرٌ مِنَ الْفَسَادِ، ذَكَرْنَاهَا فِي الْكُتُبِ الْكَلَامِيَّةِ.

واعلم: أنَّ الانصاف أنَّه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل

اللفظية، إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيّد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولة الينا بالتواتر.

المسألة الرابعة: في كيفية الاستدلال بالخطاب.

الخطاب: إما أن يدلّ على الحكم بلفظه، أو بمعناه، أو لا يكون كذلك، ولكنه بحيث لو ضُمّ إليه شيء آخر لصار المجموع دليلاً على الحكم.

القسم الأول: ما يدلّ عليه بلفظه وقد عرفت: أنه يجب حمل اللفظ على الحقيقة، وعرفت أن الحقيقة ضربان: أصلية وهي اللغوية، وطائفة وهي العرفية، والشرعية.

فإن كان الخطاب مستعملاً في اللغة في شيء، وفي العرف في شيء آخر، ولم يخرج بالعرف عن أن يكون حقيقة في المعنى اللغوي: فإنه يكون مشتركاً بينهما.

وإن صار مجازاً في المعنى اللغوي وجب حمله على العرفي؛ لأنه هو المتبادر إلى الفهم. ويجب مثل هذا في الاسم المنقول إلى معنى شرعي.

فالخاص: أن الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي، ثم العرفي، ثم المعنى اللغوي الحقيقي، ثم المجاز.

فإن خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة عند أحدهما في شيء، وعند الأخرى في شيء آخر: وجب أن تحمله كل واحدة منهما على ما تتعارفه، وإلا لزم أن يقال: إن الله تعالى خاطبه بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم القرينة. والله أعلم بالصواب.

القسم الثاني: ما يدلُّ عليه بمعناه وهو: الدلالة الالتزامية. وقد ذكرنا في الباب الثاني أقسام الدلالة الالتزامية.

القسم الثالث: ما يكون بحيث لو ضُمَّ إليه شيء آخر لصار المجموع دليلاً على الحكم. فنقول ذلك الذي يُضَمُّ إليه: إما أن يكون دليلاً شرعياً وهو: نص، أو إجماع، أو قياس. أو يكون ذلك بشهادة حال المتكلم. فهذه وجوه أربعة:

أحدها: أن ينضمَّ إلى النصِّ آخرُ فيصيرُ مجموعُهما: دليلاً على الحكم، وله مثالان:

الأول: أن يدلَّ أحدُ النصِّين على إحدى المقدمتين، والثاني على الثانية فيحصل المطلوب، كقولنا: تاركُ المأمورِ عاصٍ، لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، والعاصي يستحقُّ العقاب؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾ [النساء: ١٤].

الثاني: أن يدلَّ أحدُ النصِّين على ثبوتِ الحكم لشيئين، ويدلُّ النصُّ الآخرُ على أنَّ بعضَ ذلك لأحدهما: فوجب القطعُ بأنَّ باقيَ الحكم ثابتٌ للثاني، كقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاق: ١٥]؛ فهذا يدلُّ: على أنَّ مدَّةَ الحمل والرضاعِ ثلاثون شهراً، وقوله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ فهذا يدلُّ: على أنَّ مدَّةَ الرضاعِ ستان: فيلزمُ أن تكونَ مدَّةُ الحملِ ستة أشهر.

وثانيها: أن يُضَمَّ إلى النصِّ إجماع، كما إذا دلَّ النصُّ: على أنَّ الخال لا يرثُ، ودلَّ الإجماعُ على أنَّ الحالةَ بمثابته.

وثالثها: أن يُضَمَّ إلى قياس، كما اذا دل النص على حرمة الربا في البر، ودل القياس على أن التفاح بمثابته.

ورابعها: أن يُضَمَّ إلى النص شهادة حال المتكلم، كما إذا كان كلام الشرع متردداً بين الحكم العقلي والشرعي: فحمله على الشرعي أولى؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: بُعث لبيان الشرعيات، لا لبيان ما يستقل العقل بإدراكه. هذا: إذا كان الخطاب متردداً بينهما؛ أما إذا كان ظاهره مع أحدهما: لم يصح الترجيح بذلك والله أعلم.

المسألة الخامسة: في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره: هذا الخطاب، إما أن يكون خاصاً، أو عاماً.

فإن كان خاصاً وكان حقيقة في شيء، ثم وجدت قرينة تصرفه عنه: فإما أن تدل القرينة على أن المراد ظاهره، أو تدل على أن المراد غير ظاهره، أو على أن المراد ظاهره، وغير ظاهره معاً.

فإن دل على أن المراد ليس ظاهره: خرج الظاهر عن أن يكون مراداً، فيجب حمله على المجاز.

ثم إن المجاز، إما أن يكون واحداً، أو أكثر.

فإن كان واحداً: حمل اللفظ عليه، من غير افتقار إلى دلالة أخرى: صوناً للكلام عن الإلغاء.

وإن كان أكثر من واحد، فإما أن يدل دليل في واحد معين على أنه مراد، أو على أنه ليس بمراد، أو لا يدل الدليل في واحد معين لا بكونه مراداً، ولا بكونه غير مراد. فإن دل الدليل على أنه مراد: قضي به. وإن دل الدليل على أنه غير مراد، فإن لم يبق إلا وجه واحد: حمل عليه.

وان بقي أكثر من واحد: كان القول فيه كما إذا لم يوجد الدليل. على كونه مراداً، ولا على كونه غير مراد. وهذا هو القسم الثالث.

فنقول: وجوه المجاز إما أن تكون محصورة، أو غير محصورة.

فإن لم تكن محصورة، فقال القاضي عبد الجبار: لا بد من دلالة تدل على المراد؛ لأنه لا يجوز أن يريد ما أجمع، مع تعدد حصرها علينا.

قال أبو الحسين: ولقائل أن يقول: إنه أرادها كلها على البدل؛ لأن ذلك ممكن مع فقد الدلالة، ومع فقد الحصر؛ فإنه تعالى لو أوجب علينا ذبح بقرة، فإننا نكون مخيرين في ذبح أي بقرة شئنا، وإن لم يمكننا حصر البقر.

فأما من لا يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيين مختلفان فيجيء على مذهبه: أنه لا بد من دلالة تدل على المراد بعينه؛ لأن اللفظ ما وُضِعَ للتخيير.

وأما إن كانت وجوه المجاز محصورة:

فإن كان البعض أقوى من الباقي: حمل على الأقوى؛ رعاية لزيادة القوة.

وان تساوت: حمل اللفظ عليها بأسرها، على البدل.

أما على الكل فلائنه ليس حمل الخطاب على البعض أولى من الباقي.

وأما على البدل فلائ الخطاب ليس بعام حتى يُحمَل على الجميع.

هذا على قول من يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه.

فأما من لا يجوز فلائنه يقول: لا بد من البيان.

القسم الثاني وهو أن يدل الدليل على أن غير الظاهر مراد فذلك الدليل، إما أن يعين ذلك الغير، أو لا يعينه.

فإن عيّنه: وجب حملُه عليه، وإن لم يعيّنه فالقول فيه كما في القسم الأول.

القسم الثالث: وهو أن يدلّ على أن ظاهرَ الخطابِ مرادّ، وغيرُ ظاهرِهِ مرادّ.

فإن كان ذلك الغيرُ معيّناً: وجب الحملُ عليه، فيكون اللفظُ موضوعاً لهما من جهة اللغة، أو من جهة الشرع، أو تكلم بالكلمة مرتين.
وإن لم يتعين ذلك الغيرُ فالكلامُ فيه كما في القسم الأول.

أمّا إن كان الخطابُ عاماً فإن تجرّدَ عن القرينة: حملَ على العموم وإن لم يتجرّدَ فهذا يقع على وجوه:

أحدها: أن تدلّ القرينة على أن المرادَ ظاهرُهُ، وغيرُ ظاهرِهِ معاً. فإن كان ذلك الغيرُ معيّناً: حملَ اللفظُ عليه على التفصيل المذكور. وإن لم يكن معيّناً فالكلامُ فيه كما في الخاصّ إذا دلّت الدلالة على أن المرادَ غيرُ ظاهرِهِ.

وثانيها: أن يدلّ الدليلُ على أن المرادَ ليسَ ظاهرُهُ، وأن المرادَ غيرُ ظاهرِهِ؛ فها هنا: لا بدّ أن يوجد الدليلُ على التعيين؛ لأنّه إذا لم يكن المرادَ ظاهرُهُ: جازَ أن يكون المرادُ بعضُ ما يتناولُهُ، وجازَ أن يكون المرادُ شيئاً آخر: لم يتناولُهُ الخطابُ. فإذا لم يصح اجتماعُهُما: فلا بدّ من دليلٍ يعيّن المرادَ.

وثالثها: أن يدلّ الدليلُ على أن بعضُهُ مرادّ، وهذا لا يقتضي خروجَ البعض الآخرِ عن أن يكون مراداً؛ لأنّه لا ينافي ذلك. فإن دلّ على أن المرادَ هو البعض: خرجَ البعض الآخرُ عن كونه مراداً؛ لأنّ ذلك اخبارٌ بأن ذلك البعض هو: كمالُ المرادِ.

* * *

ورابعها : أن يدلّ الدليلُ على أن بعضه ليس بمبرّد ، وحينئذ : يخرج عن كونه مراداً ، ويبقى ما عداه تحت ذلك الخطاب . والله أعلم .

المسألة السادسة : في أن ثبوت حكم الخطاب ، إذا تناوله على وجه المجاز : لا يدلّ على أنه مراد بالخطاب :

مثاله : قوله تعالى : ﴿أَوْ لَمْ تُنْمِ الْنَّاءُ﴾ [المائدة : ٦] ، فإن قيام الدلالة على وجوب التيمم على المجمع وهو الذي تناوله اسم الملامسة على طريق الكناية هل يدلّ على أنه هو المراد بالآية ؟ .

فذهب الكرخي وأبو عبد الله البصري : إلى أنه واجب . وعندنا : أنه ليس بواجب .

لنا : المقتضى لاجراء ، الآية على ظاهرها موجود ، والمعارض الموجود وهو : ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يصلح معارضاً له ؛ لاحتمال ثبوته بدليل آخر أوجب اجراء الآية على ظاهرها .

واحتجوا : بأن ثبوت الحكم في صورة المجاز لا بدّ له من دليل ، ولا دليل سوى هذا الظاهر ، وإلا لنقل .

وإذا حمل الظاهر على مجازيه : وجب أن لا يُحمل على الحقيقة ؛ لامتناع استعمال اللفظ في مجازيه وحقيقته معاً .

والجواب : لا نسلم أنه لا دليل سوى هذا الظاهر .

قوله : لو وجد لنقل . قلنا : لعلهم استغنوا بالاجماع عن نقله . . والله أعلم .

الكلام في الأوامر والنواهي

وهو مرتَّب : على مقدِّمة ، وثلاثة أقسام

أما المقدِّمة ففيها مسائل

المسألة الأولى : اتَّفَقُوا على أنَّ لفظة الأمر حقيقة في القولِ المخصوصِ .
واختلفوا في كونه حقيقةً في غيره ، فزعمَ بعضُ الفقهاء : أنَّه حقيقةٌ في الفعلِ
أيضاً . والجمهورُ : على أنَّه مجازٌ فيه .

وزعمَ أبو الحسين البصريُّ : أنَّه مُشْتَرَكٌ بينَ القولِ المخصوصِ وبينَ
الشيءِ وبينَ الصفةِ ، وبينَ الشَّانِ والطريقِ . والمختارُ : أنَّه حقيقةٌ في القولِ
المخصوصِ فقط .

لنا : أنا أجمَعُنا على أنَّه حقيقةٌ في القولِ المخصوصِ : فوجبَ أن لا
يكونَ حقيقةً في غيره دفْعاً للاشتراكِ .

ومن الناسِ من استدلَّ على أنَّه ليسَ حقيقةً في الفعلِ - بأمرٍ :

أحدُها : لو كانَ لفظُ الأمرِ حقيقةً في الفعلِ ، لا طَرَدَ فكانَ يُسمَّى الأكلُ
أمرأً ، والشربُ أمرأً .

وثانيها : ولكانَ يُشتَقُّ للفاعلِ اسمُ الأمرِ ، وليسَ كذلكَ ؛ لأنَّ من قامَ
أوقعَدَ ، لا يُسمَّى أمرأً .

وثالثُها : أنَّ للأمرِ لوازمَ ، ولم يوجَدَ شيءٌ منها في الفعلِ : فوجبَ أن لا
يكونَ الأمرُ حقيقةً في الفعلِ .

بيان الأول : أن الأمر يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصي ، وضده
النهى ، ويمنع منه الخرس والسكوت ؛ لأنهم يستهجنون في الأخرس والساكت
أن يقال : وقع منه أمر .

وعُدوا الأمر مطلقاً من أقسام الكلام ، كما عدوا الخبر مطلقاً منه . وكل
ذلك يُنافي كون الأمر حقيقة إلا في القول .

ورابعها : أنه يصح نفي الأمر عن الفعل فيقال : إنه ما أمر به ، ولكن
فعله .

وهذه الوجوه ضعيفة :

أما الأول فلأننا لا نسلم أن من شأن الحقيقة الأطراد ، وقد تقدّم بيان
هذا المقام .

سلمناه ؛ لكن لا نسلم أنه لا يصح أن يقال للأكل والشرب : أمر .

وعن الثاني : ما تقدّم في باب المجاز : أن الاشتقاق غير واجب في كل
الحقائقي .

وعن الثالث : أن العرب إنما حكموا بتلك الصفات في الأمر ، بمعنى
القول ؛ فإن ادّعيتم : أنهم حكموا به في كل ما يسمّى أمراً فهو ممنوع .

وعن الرابع : لا نسلم أنهم جوزوا نفيه مطلقاً .

واحتج القائلون بأنه حقيقة في الفعل ، بوجهين :

أحدهما : أن أهل اللغة يستعملون لفظة الأمر في الفعل ، وظاهر
الاستعمال الحقيقة .

بيان الاستعمال : القرآن ، والشعر ، والعرف .

أَمَّا الْقُرْآنُ فَقَوْلُهُ سَبَّحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ ﴾ [هود : ٤٠] والمرادُ منه : العجائبُ التي فعلها اللهُ تعالى . وقولُهُ تعالى : ﴿ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ﴾ [هود : ٧٣] ، وأرادَ بِهِ : الفعلَ . وقولُهُ : ﴿ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾ [هود : ٩٧] ، ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾ [القمر : ٥٠] ، وقولُهُ : ﴿ نُجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ﴾ [الحج : ٦٥] ، وقولُهُ : ﴿ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ﴾ [الأعراف : ٥٤] .

وَأَمَّا الشَّعْرُ فَقَوْلُهُ :

لِأَمْرٍ مَا يُسْوَدُّ مَنْ يُسْوَدُّ

وَأَمَّا الْعَرَفُ فَقَوْلُ الْعَرَبِ فِي خَيْرِ الزَّبَاءِ :

لِأَمْرٍ مَا جَدَعَ قُصَيْرُهُ أَنْفَهُ

ويقولون : أمرُ فلانٍ مستقيمٌ ، وأمرُهُ غيرُ مستقيمٍ ، وإنما يريدون : طرائقه وأفعاله وأحواله . ويقولون : هذا أمرٌ عظيمٌ ، كما يقولون : خطبٌ عظيمٌ ، ورأيتُ من فلانٍ أمراً هائلي . وأما أن الأصلَ في الإطلاقِ الحقيقةَ فقد تقدّم .

وثانیهما : أنه قد خُوِّلَفَ بينَ جمعِ الأمرِ بمعنى القولِ ، وبينَ جمعيهِ بمعنى الفعلِ ، فيقالُ في الأولِ أوامرٌ ، وفي الثاني : أمورٌ ، والاشتقاقُ علامةُ الحقيقةِ .

واحتجَّ أبو الحسينِ على قولِهِ بأنَّ من قالَ : هذا أمرٌ ، لم يدِرِ السامعُ أيُّ هذه الأمورِ أرادَ !! .

فإذا قالَ : هذا أمرٌ بالفعلِ ، أو أمرُ فلانٍ مستقيمٌ ، أو تحركَ هذا الجسمُ لأمرٍ ، أو جاءَ زيدٌ لأمرٍ : عقلَ السامعُ من الأولِ القولَ ، ومن الثاني الشأنَ

ومن الثالث : أنَّ الجسمَ تحرَّكَ لشيءٍ ، ومن الرابع : أنَّ زيداَ جاءَ لغرضٍ من الأغراضِ . وتوقَّفَ الذهنُ عندَ السماعِ يدلُّ على أنَّه متردِّدٌ بينَ الكلِّ .

والجوابُ عن الأولِ : أنا لا نسلِّمُ استعمالَ هذا اللَّفْظِ في الفعلِ من حيثُ إنَّه فعلٌ .

أما قوله تعالى : ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا ﴾ [هود : ٤٠] فَلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ المرادُ منه القولُ أو الشأنُ ؟ والفعلُ يطلقُ عليه اسمُ الأمرِ ، لعمومِ كونهِ شأنًا ، لا لخصوصِ كونهِ فعلاً . وكذا الجوابُ عن الآيةِ الثانيةِ .

وأما قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَمَرَ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾ [هود : ٩٧] فَلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ المرادُ هو القولُ ؟ بل الأظهرُ ذلكَ ؛ لما تقدَّم من قوله : ﴿ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ ﴾ [هود : ٩٧] ، أي : أطاعوه فيما أَمَرَهُمْ بِهِ !! .

سلَّمنا : أنَّه ليسَ المرادُ منه القولُ ، فَلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ المرادُ : شأنه وطريقه ؟ !

وأما قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً ﴾ [القمر : ٥٠] فنقول : لا يجوزُ إجراءُ اللَّفْظِ على ظاهره ؛ أما أولاً فلأنَّه يلزمُ أن يكونَ فعلُ الله تعالى واحداً ؛ وهو باطلٌ .

وأما ثانياً فلأنَّه يقتضي أن يكونَ كلُّ فعلٍ لله تعالى ، لا يحدثُ إلاَّ كلمحٍ بالبصرِ في السرعةِ . ومعلومٌ أنَّه ليسَ كذلكَ . وإذا وجبَ صرفُهُ عن الظاهرِ علمنا أنَّ المرادَ منه تعالى من شأنه أنَّه إذا أرادَ شيئاً وقعَ كلمحِ البصرِ .

وأما قوله : ﴿ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ﴾ [الحج : ٦٥] ، ﴿ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ﴾ [الأعراف : ٥٤] فلا يجوزُ حملُ الأمرِ ها هنا على الفعلِ ؛ لأنَّ الجريَ

والتسخير إنما حصلًا بقدرته ، لا بفعليه : فوجب حملُهُ على الشأن والطريق .

سَلَّمْنَا أَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْفِعْلِ فَلِمَ قُلْتَ : إِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِيهِ ؟!

فإن قلتُم : لأنَّ الأصل في الكلام الحقيقة ؛ قلنا : والأصل عدم الاشتراك على ما تقدم .

وقد تقدّم بيانُ أنه إذا دار اللَّفْظُ بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى .

والجواب عن الثاني : لم لا يجوزُ أن تكون الأمور جمعاً للأمر بمعنى الشأن ، لا بمعنى الفعل ١٢ .

سَلَّمْنَاهُ ؛ لكن لا نسلّم أن الجمع من علامات الحقيقة ، على ما تقدّم بيانه .

فأما ما احتجَّ به أبو الحسين ، فهو بناءٌ على تردّد الذهن عند سماع تلك اللَّفْظَةِ بين تلك المعاني ؛ وذلك ممنوعٌ ؛ فإنّ الذي يزعمُ أنه حقيقة في القول يمنع من ذلك التردّد ، اللهمَّ إلّا إذا وُجِدَتْ قرينة مانعة من حمل اللَّفْظِ عَلَى القول ، كما إذا استُعْمِلَ في موضع لا يليقُ بِهِ القول ؛ فحينئذٍ : يصيرُ ذلك قرينةً في أن المراد منه غيرُ القول . والله أعلم .

المسألة الثانية : ذكروا في حدِّ الأمر بمعنى القول وجهين :

أحدهما : ما قاله القاضي أبو بكر ، وارتضاه جمهورُ الأصحاب أنه هو : القولُ المقتضي طاعةَ المأمور ، بفعلِ المأمور به . وهذا خطأ .

أما أولاً : فلأنَّ لفظي المأمور والمأمور به مشتقان من الأمر فيمتنعُ تعريفُهما إلّا بالأمر ، فلو عرّفنا الأمر بهما : لزم الدور .

وأما ثانياً : فلأنَّ الطاعة عند أصحابنا : موافقةُ الأمر ، وعند المعتزلة :

موافقة الإرادة ؛ فالطاعة على قول أصحابنا : لا يمكن تعريفها إلا بالأمر ، فلو عرفنا الأمر بها : لزم الدور .

وثانيهما : ما ذكره أكثر المعتزلة وهو : أن الأمر هو قول القائل لمن دونه : افعل ، أو ما يقوم مقامه .

وهذا خطأ من وجوه :

الأول : أننا لو قدرنا أن الواضع ما وضع لفظة افعل لشيء أصلاً ، حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ففي تلك الحالة : لو تلفظ الإنسان بها مع من دونه ، لا يقال فيه : إنه أمر .

ولو أنها صدرت عن النائم والساهي ، أو على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقاً ، أو على سبيل الحكاية لا يقال فيه : إنه أمر .

ولو أننا قدرنا : أن الواضع وضع بإزاء معنى الأمر لفظ افعل وبإزاء معنى الخبر لفظ افعل لكان التكلم بلفظ افعل أمراً ، والتكلم بلفظ افعل مخبراً .

فعلمنا أن تحديد ماهية الأمر بالصيغة المخصوصة باطل .

الثاني : أن المطلوب تحديد ماهية الأمر من حيث إنه أمر وهي حقيقة لا تختلف باختلاف اللغات ، فإن التركي قد يأمر وينهى . وما ذكروه لا يتناول إلا الألفاظ العربية .

فإن قلت : قوله : أو ما يقوم مقامه ، احتراز عن هذين الإشكالين اللذين ذكرتهما .

قلت : قوله أو ما يقوم مقامه يعني به : كونه قائماً مقامه في الدلالة على كونه طالباً للفعل ، أو يعني به شيئاً آخر ؟ .

فإن كَانَ المرادُ هو الثاني فلا بدَّ من بيانه ؛ وإن كَانَ المرادُ هو الأولُ صارَ معنى حَدِّ الأمرِ هو : قولُ القائلِ لمن دونه : إِفْعَلْ ، أو ما يقومُ مقامه في الدلالةِ على طلبِ الفعلِ .

وإذا ذكرناه على هذا الوجهِ كَانَ قولنا : الأمرُ هُوَ : اللَّفْظُ الدالُّ على طلبِ الفعلِ كافياً ؛ وحيثُ : يقعُ التعرُّضُ لخصوصِ صيغةِ إِفْعَلْ ضائعاً .

الثالثُ : أنا سنبينُ إن شاء الله تعالى : أنَّ الرتبةَ غيرُ معتبرة ؛ وإذا ثبتَ فسادُ هذينِ الحدينِ فنقولُ : الصحيحُ أنْ يقالَ : الأمرُ طلبُ الفعلِ بالقولِ على سبيلِ الاستعلاءِ . ومن الناسِ منْ لمْ يَعتَبِرْ هذا القيدَ الأخيرَ .

المسألةُ الثالثةُ : في ماهيةِ الطلبِ .

اعلم : أن تصوّرَ ماهيةِ الطلبِ حاصلٌ لكلِّ العقلاءِ على سبيلِ الاضطرارِ ؛ فإنَّ من لم يمارسْ شيئاً من الصنائعِ العلميَّةِ ، ولم يعرفِ الحدودَ والرسومَ قد يأمرُ وينهى ، ويدركُ تفرقةً بديهيةً بينَ طلبِ الفعلِ وبينَ طلبِ التركِ وبينهما وبينَ المفهومِ مِنَ الخبرِ ، وَيَعْلَمُ : أنَّ ما يصلحُ جواباً لأحدهما ، لا يصلحُ جواباً للآخرِ . ولولا أنَّ ماهيةِ الطلبِ متصورةٌ تصوّراً بديهيّاً ، وإلّا لما صحَّ ذلكُ .

ثم نقولُ : معنى الطلبِ ليس نفسَ الصيغةِ ؛ لأنَّ ماهيةِ الطلبِ لا تختلفُ باختلافِ النواحي والأمرِ ؛ وكانَ يحتملُ في الصيغةِ التي وضعوها للخبرِ ، أن يضعوها للأمرِ ، وبالعكسِ . فماهيةُ الطلبِ : ليست نفسَ الصيغةِ ، ولا شيئاً من صفاتها ، بل هي : ماهيةٌ قائمةٌ بقلبِ المتكلِّمِ تجري مجرى علمه وقدره ، وهذه الصيغةُ المخصوصةُ دالةٌ عليها .

ويتفرع على هذه القاعدة مسائل :

المسألة الأولى : أن تلك الماهية عندنا شيء غير الإرادة . وقالت المعتزلة : هي إرادة المأمور به .

لنا وجوه :

أولها : أن الله تعالى ما أراد من الكافر الإيمان وقد أمره به : فدل على أن حقيقة الأمر غير حقيقة الإرادة ، وغير مشروطة بها . وإنما قلنا : إنه تعالى ما أراد منه الإيمان لوجهين :

أحدهما : أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن ، فلو آمن : لزم انقلاب علمه جهلاً ؛ وذلك محال . والمفضي إلى المحال محال : فصدور الإيمان منه محال ؛ والله تعالى عالم بكونه محالاً ، والعالم بكون الشيء محال الوجود ، لا يكون مريداً له بالاتفاق ؛ فثبت : أن الله تعالى لا يريد الإيمان من الكافر .

وثمَّ الأسئلة والأجوبة على هذا الوجه سيأتي في مسألة تكليف ما لا يطاق إن شاء الله تعالى .

الثاني : هو : أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على وجود الداعي ، والداعي مخلوق ، لله تعالى : دفعاً للتسلسل . وعند حصول الداعي : يجب وقوع الفعل ، وإلا : لزم وقوع الممكن لا عن مرجح . أو افتقاره إلى داعية أخرى ، وإلا لزم التسلسل إذا كانت الداعية مخلوقة لله تعالى ، وعند وجود الداعي يجب حصول الفعل ، فالله تعالى خلق في الكافر ما يوجب الكفر ، فلو أراد في هذه الحالة وجود الإيمان : لزم كونه مريداً للصدّين ؛ وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا .

فثبت بهذين الوجهين : أن الله تعالى ما أراد الإيمان من الكافر . وأما أنه

تعالى أمر الكافر بالإيمان : فذلك مُجَمَّع عليه بين المسلمين .

وإذا ظهرت المقدمتان : ثبت أنه وُجِدَ الأمرُ بدونِ الإرادة ، وإذا ثبت ذلك : ثبت أن حقيقة الأمر مغايرةٌ لحقيقة الإرادة وغيرُ مشروطةٍ بها .

فإن قيل : ما المراد من قولك أمر الكافر بالإيمان ؟

إن أردت به : أنه أنزلَ لفظاً يدلُّ على كونه مريداً لعقابه في الآخرة إذا لم يصدُرَ منه الإيمان ، فهذا مُسَلَّمٌ ؛ لكنَّ معناه : نفسُ إرادة العقاب لا غيرُ : فلا يحصلُ مطلوبُكم من أنه أمرٌ بما لم يُرد .

وإن عنيَت شيئاً آخرَ فاذكُرهُ . سلَّمنا ذلك ؛ لكن لا نسلِّمُ أنه ما أرادَ الإيمان ، ولا نسلِّمُ أن إيمانه محالٌ ، وسيأتي تقريرُ هذا المقام في مسألة تكليف ما لا يطاق .

سلَّمناه لكن لا نسلِّمُ أن المحالَ غيرُ مرادٍ .

بيانه هو : أن الإرادة من جنسِ الطلبِ ، وإذا جَوَّزْتَ طلبَ المحالِ مع العلمِ بكونه محالاً ، فَلِمَ لا تجوزُ إرادته مع العلمِ بكونه محالاً ؟ .

والجوابُ : قوله : الأمرُ بالشيء عبارةٌ عن الإخبارِ عن إرادة عقاب تاركه .

قلت : لو كان كذلك لتطرقَ التصديقُ والتكذيبُ إلى قوله : آمِنُوا ؛ لأنَّ الخبرَ من شأنه قبولُ ذلك ؛ ولأنَّ سقوطَ العقابِ جائزٌ ؛ أمَّا عندنا : فبالعفو ، وأمَّا عندهم : ففي الصغائرِ قبلَ التوبة ، وفي الكبائرِ بعدها . ولو تحققَّ الخبرُ عن وقوعِ العقابِ : لما جازَ ذلك .

قوله : لِمَ قُلْتَ : إِنَّ إِرَادَةَ المحالِ ممتنعة ١٢ .

قلنا : هذا متفقٌ عليه بيننا وبينكم .

وأيضاً : فلأنَّ الإرادةَ صفةٌ من شأنها ترجيحُ أحدِ طرفي الجائزِ على الآخرِ ، وذلك في المحالِ محالٌ ، والعلمُ به ضروريٌّ .

وثانيها : أنَّ الرجلَ قد يقولُ لغيره : إني أريدُ منك هذا الفعلَ ، لكنني لا أمركُ به ولو كان الأمرُ هو الإرادةُ : لكانَ قوله : أريدُ منك الفعلَ ، ولا أمركُ به جاريّاً مجرى أن يقالَ : أريدُ منك الفعلَ ، ولا أريدُهُ منك ؛ وقوله : أمركُ بهذا الفعلِ ، ولا أمركُ به ، ومعلومٌ أنَّ ذلك صريحٌ التناقضِ ، دونَ الأولِ .

وثالثها : أن الحكيمَ قد يأمرُ عبدهُ بشيءٍ في الشاهدِ ، ولا يريدُ منه أن يأتيَ بالمأمورِ به ، لإظهارِ تمرّدهِ وسوءِ أدبه .

فإن قلتَ : ذلك ليسَ بأمرٍ ، وإنما تصوّرَ بصورته ١١ .

قلتُ : التجربةُ إنما تحصلُ بالأمرِ : فدلَّ على أنَّه أمرٌ .

ورابعها : أنه سيظهرُ إن شاء الله تعالى في بابِ النسخِ ، أنه يجوزُ نسخُ ما وجبَ من الفعلِ قبلَ مضيِّ مدّةِ الامتثالِ . فلو كانَ الأمرُ والنهيُّ عبارتينِ عن الإرادةِ والكرهيةِ : لزمَ أن يكونَ الله تعالى مريداً كارهاً للفعلِ الواحدِ ، في الوقتِ الواحدِ ، من الوجهِ الواحدِ ؛ وذلك باطلٌ بالاتفاقِ .

واحتجَّ الخصمُ بوجهينِ :

الأوّلُ : أنَّ صيغةَ إفْعَلْ موضوعةٌ لطلبِ الفعلِ ، وهذا الطلبُ :

إمّا الإرادةُ ، أو غيرها ؛ والثاني باطلٌ ؛ لأنَّ الطلبَ الَّذي يغيّرُ الإرادةَ :

لو صحَّ القولُ به لكانَ أمراً خفياً لا يَطْلُعُ عليه إلا الأذكياءُ ، لكنَّ العقلاءَ من أهل اللُّغة وضعُوا هذه اللفظة للطلبِ الَّذي يعرفُهُ كلُّ واحدٍ ، وما ذاك إلاَّ الإرادة : فعلمنا أنَّ هذه الصيغةَ موضوعةٌ للإرادة .

الثاني : أنَّ إرادةَ المأمورِ به لو لم تكنْ معتبرةً في الأمرِ لصحَّ الأمرُ بالماضي والواجبِ ، والممتنعِ : قياساً على الخبرِ ، فإنَّ إرادةَ المخبرِ عنه لما لم تكنْ معتبرةً في الخبرِ : صحَّ تعلقُ الخبرِ بكلِّ هذه الأشياءِ .

والجوابُ عن الأولِ : لا نسلمُ أنَّ الطلبَ النفسانيَّ الَّذي يغيِّرُ الإرادةَ غيرُ معلومٍ للعقلاءِ ؛ فإنَّهم قد يأمرُونَ بالشيءِ ، ولا يريدونه : كالسيدِّ الَّذي يأمرُ عبدهُ بشيءٍ ولا يريدُهُ ، ليمهّدَ عذره عندَ السلطانِ .

وعن الثاني : أنَّه لا بدُّ من الجامعِ ، وعلى أنَّ القائلَ بتكليفٍ مالا يطاقُ يُجوزُهُ . والله أعلمُ .

المسألةُ الثانيةُ : أنَّ هذا الطلبَ معنًى يقتضي ترجيحَ جانبِ الفعلِ على جانبِ التركِ ، أو جانبِ التركِ على جانبِ الفعلِ .

وعلى التقديرينِ : فالترجيحُ قد يكونُ مانعاً من الطرفِ الآخرِ : كما في الوجوبِ والحظرِ ، وقد لا يكونُ : كما في الندبِ والكراهيةِ .

والتفاوتُ بين أصلِ الترجيحِ وبين الترجيحِ المانعِ من النقيضِ ، تفاوتٌ بالعمومِ والخصوصِ .

وأيضاً : فهنا لفظٌ دالٌّ على أصلِ الترجيحِ ، ولفظٌ دالٌّ على الترجيحِ المانعِ من النقيضِ . وعلى التقديرينِ : فالمعتبرُ إمَّا اللفظُ الدالُّ عليه كيفَ كانَ اللفظُ ، وإمَّا اللفظةُ العربيةُ . فهنا أقسامٌ ستةُ :

أحدها : أصل الترجيح ، وثانيها : الترجيحُ المانعُ من النقيض .

وثالثُها ورابعُها : مطلقُ اللَّفْظِ الدالُّ على الأولِ أو الثاني .

وخامسُها وسادسُها : اللَّفْظَةُ العَرَبِيَّةُ الدالَّةُ على الأولِ أو الثاني .

ثم أنت بالخيارِ في إطلاقِ لفظِ الأمرِ على أيِّها شئتَ ، أو عليها بأسيرِها ، أو على طائفةٍ منها بحسبِ الاشتراكِ . فهذا حظُّ البحثِ العقليِّ .

وأما البحثُ اللُّغويُّ فهو أن نقولَ :

جعلُ الأمرِ اسماً للصيغةِ الدالَّةِ على الترجيحِ أولى من جعلهِ اسماً لنفسِ الترجيحِ ؛ ويدلُّ عليه وجوهٌ :

أحدها : أن أهلَ اللُّغَةِ قالوا : الأمرُ من الضربِ : إضْرِبْ ، ومن النصرِ : أنْصُرْ ، جعلوا نفسَ الصيغةِ أمراً .

وثانيها : لو قالَ : إن أمرتُ فلاناً فعبدي حرٌّ ، ثم أشارَ بما يُفهمُ منه مدلولُ هذه الصيغةِ فإنه لا يعتقُ ، ولو كانَ حقيقةَ الأمرِ ما ذكرتُم : لزَمَ العتقُ . . ولا يعارضُ هذا الحكمُ بما إذا خرسَ وأشارَ : فإنه يعتقُ ، لأننا نمنعُ هذه المسألةَ .

وثالثُها : أننا لو جعلناه حقيقةً في الصيغةِ كان مجازاً في المدلولِ : تسميةً للمدلولِ باسمِ الدليلِ ، ولو جعلناه حقيقةً في المدلولِ كان مجازاً في الدليلِ : تسميةً للدليلِ باسمِ المدلولِ ، والأوّلُ أولى ، لأنه يلزمُ من فهمِ الدليلِ فهمُ المدلولِ ، أمّا لا يلزمُ من فهمِ المدلولِ فهمُ الدليلِ ، بل فهمُ دليلٍ معيَّنٍ .

ورابعُها : أن الإنسانَ الَّذي قامَ بقلبه ذلك المعنى ولم ينطقْ بشيءٍ ، لا يقالُ : إنه أمرَ البتَّةِ بشيءٍ .

وَإِذَا قِيلَ : أَمَرَ فَلَانٌ بِكَذَا تَبَادَرَ الدَّهْنُ إِلَى اللَّفْظِ دُونَ مَا فِي الْقَلْبِ ،
وَذَلِكَ يَدُلُّ : عَلَى أَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ اسْمٌ لِلصِّغَةِ ، لَا لِلْمَدْلُولِ .

احتجَّ المخالف بالآية ، والأثر ، والشعر ، والمعقول .

أَمَّا الْآيَةُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ
اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ [الْمُنَافِقُونَ :
١] . اللَّهُ تَعَالَى كَذَّبَهُمْ فِي شَهَادَتِهِمْ ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُمْ كَانُوا صَادِقِينَ فِي النُّطْقِ
اللساني فلا بدَّ من إثباتِ كلامٍ في النفس ، لِيَكُونَ الْكَذِبُ عَائِداً إِلَيْهِ .

وَأَمَّا الْأَثَرُ فَقَوْلُ عَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي
كَلَاماً ، فَسَبَقَنِي إِلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ .

وَأَمَّا الشَّعْرُ فَقَوْلُ الْأَخْطَلِ :

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُسَّادِ وَإِنَّمَا جَعَلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَهُوَ : أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ مَفْرَدَاتٌ ، فَلَوْ سُمِّيَتْ كَلَاماً لَكَانَتْ
إِنَّمَا سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِكُونِهَا مَعْرِفَاتٍ لِلْمَعْنَى النَّفْسَانِيَّةِ فَكَانَ يَجِبُ تَسْمِيَةُ الْكِتَابَةِ ،
وَالْإِشَارَةِ كَلَاماً . وَأَنَّهُ بَاطِلٌ .

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ : أَنَّ الشَّهَادَةَ هِيَ : الْإِخْبَارُ عَنِ الشَّيْءِ مَعَ الْعِلْمِ
بِهِ . فَلَمَّا لَمْ يَكُونُوا عَالِمِينَ بِهِ : فَلَا جَرَمَ كَذَّبَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي ادِّعَائِهِمْ كَوْنَهُمْ
شَاهِدِينَ .

وَعَنِ الثَّانِي : أَنَّ قَوْلَهُ : زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلَاماً أَيِ : خَرَّطُهُ ، كَمَا يُقَالُ :
قَدَّرْتُ فِي نَفْسِي دَاراً وَبَنَاءً .

وَعَنِ الثَّالِثِ : أَنَّا لَا نَسْلُمُ كَوْنَ الشَّعْرِ عَرَبِيًّا مُحْضاً ، وَلَوْ سَلَّمْنَاهُ فَمَعْنَاهُ :

أنَّ المقصود من الكلام ما حصل في القلب .

وعن الرابع : أنه قياس في اللغة : فلا يقبل .

فرع :

الأمر : اسمٌ لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب ، أو اللفظ العربي الدال على مطلق الطلب ؟ .

والحق : هو الأول ؛ لأنَّ الفارسي إذا طلب من عبده شيئاً بلغته فإنَّ العربي يسميه أمراً ؛ ولو حلف لا يأمر فأمر بالفارسيّة : يحنث في يمينه .

وأما أنه اسمٌ لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب ، أو لمطلق اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض ؟ .

فالحق هو : الثاني ، وذلك إنما يظهر ببيان أن الأمر للوجوب .

المسألة الثالثة : دلالة الصيغة المخصوصة على ماهية الطلب يكفي في تحقيقها الوضع ، من غير حاجة إلى إرادة أخرى ؛ وهو قول الكعبي .

لنا وجهان :

أحدهما : أن هذه الصيغة لفظة وضعت لمعنى فلا تفتقر في إفادتها لما هي موضوعة له إلى الإرادة : كسائر الألفاظ ، مثل دلالة السبع والحمار على البهيمية المخصوصة ، فإنه لا حاجة فيها إلى الإرادة .

وثانيهما : أن الطلب النفساني أمر باطن فلا بد من الاستدلال عليه بأمر ظاهر ، والإرادة أمر باطن مفتقرة إلى المعرف : كافتقار الطلب إليه ، فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الإرادة لما أمكن الاستدلال بالصيغة على ذلك الطلب البتة .

احتج المخالف : بأننا نميِّز بين ما إذا كانت الصيغة طلباً ، وبين ما إذا كانت تهديداً ، ولا يميِّز إلا الإرادة .

والجواب : أنها حقيقة في الطلب ، مجاز في التهديد . فكما أن الأصل في كل الألفاظ إجراؤها على حقائقها إلا عند قيام دلالة صارفة : فكذا ها هنا .

المسألة الرابعة : ذهب أبو علي وأبو هاشم : إلى أن إرادة المأمور به تؤثر في صيرورة صيغة إفعل أمراً . وهذا خطأ من وجهين :

الأول : أن الأمرية لو كانت صفة للصيغة لكانت إما أن تكون حاصلة لمجموع الحروف ؛ وهو محال ؛ لأنه لا وجود لذلك المجموع .

ولما لأحاديها : فيلزم أن يكون كل واحد من الحروف التي ائتلفت صيغة الأمر منها ، أمراً على الاستقلال ؛ وهو محال .

الثاني : أن صيغة إفعل دالة بالوضع على معنى ، وذلك المعنى هو إرادة المأمور ، فإذا كانت الإرادة نفس المدلول : وجب أن لا تفيّد الصيغة الدالة عليها صفة : قياساً على سائر المسميات والأسماء .

المسألة الخامسة : قال جمهور المعتزلة : الأمر يجب أن يكون أعلى رتبة من المأمور حتى يُسمى الطلب أمراً .

وقال أبو الحسين البصري : المعتبر هو الاستعلاء ، لا العلو .

وقال أصحابنا : لا يُعتبر العلو ، ولا الاستعلاء .

لنا : قوله تعالى حكاية عن فرعون أنه قال لقومه : ﴿ مَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ [الشعراء : ٣٥] مع أنه كان أعلى رتبة منهم .

وقال عمرو بن العاص لمعاوية :

أَمَرْتُكَ أَمْرًا حَازِمًا فَعَصَيْتَنِي وَكَانَ مِنَ التَّوْفِيقِ قَتْلُ ابْنِ هَاشِمٍ .

وقال دريد بن الصَّمَّةِ لنظرائِهِ ، وَلَنْ هُمْ فَوْقَهُ :

أَمَرْتُهُمْ أَمْرِي يُمْنَعِرِجِ اللَّوَى فَلَمْ يَسْتَبِينُوا الرُّشْدَ إِلَّا ضَحَى الْغَدِ

وقال حباب بن المنذر يخاطب يزيد بن المهلب أمير خراسان والعراق :

أَمَرْتُكَ أَمْرًا حَازِمًا فَعَصَيْتَنِي فَأَصْبَحْتَ مَسْلُوبَ الْإِمَارَةِ نَادِمًا

فهذه الوجوه دالَّةٌ على أَنَّ العلُوَّ غيرُ معتبرٍ .

وَأَمَّا أَنَّ الاستعلاءَ غيرُ معتبرٍ فَلأنَّهُمْ يقولونَ : فلانُ أمرُ فلاناً ، على وجهِ
الرفقِ واللِّينِ .

نعم ، إذا بالغَ في التواضعِ يمتنعُ إطلاقُ الاسمِ عرفاً ، وإن ثبتَ ذلكَ لغةً .

واحتجَّ المخالفُ على أَنَّ العلُوَّ معتبرٌ : بأنَّهُ يُسْتَقْبَحُ في العرفِ أَنْ يقولَ
القاتلُ : أمرتُ الأميرَ أو نهيتُهُ ، ولا يستقبَحونَ أن يقالَ : سألتُهُ أو طلبتُ منه
ولولا أَنَّ الرتبةَ معتبرةٌ ، وإلَّا لَمَا كَانَ كَذَلِكَ .

وَأَمَّا أَبُو الْحُسَيْنِ فَقَالَ : اعتبارُ الاستعلاءِ أولى من اعتبارِ العلُوِّ ؛ لأنَّ مَنْ
قالَ لِغَيْرِهِ : إِفْعَلْ على سبيلِ التَضَرُّعِ إِلَيْهِ لا يقالُ : إِنَّهُ أَمَرُهُ ، وإن كَانَ أَعْلَى رتبةً
من المَقُولِ إِلَيْهِ .

ومن قالَ لِغَيْرِهِ : افْعَلْ على سبيلِ الإِسْتِعْلَاءِ ، لا على سبيلِ التَذَلُّلِ
يقالُ : إِنَّهُ أَمَرُهُ وإن كَانَ المَقُولُ لَهُ أَعْلَى رتبةً مِنْهُ ، ولهذا يصفونَ مَنْ هَذَا سَبِيلُهُ
بالجهلِ والحمقِ ؛ من حيثُ أَمَر مَنْ هُوَ أَعْلَى رتبةً مِنْهُ .

واعلمُ : أَنَّ مدارَ هَذَا الكلامِ على صحَّةِ الاستعلاءِ ، وأصحابنا يَمْنَعُونَ
منه والله أعلمُ .

المسألة السادسة: لفظ الأمر قد يُقام مقام الخبر، وبالعكس: أما أن الأمر قد يُقام مقام الخبر فكما في قوله عليه الصلاة والسلام «إذا لم تَسَحْ فَأَصْنَعْ مَا شِئْتَ» معناه: صنعت ما شئت.

وأما أن الخبر يُقام مقام الأمر فكما في قوله تعالى:

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣] ،
﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] .

والسبب في جواز هذا المجاز: أن الأمر يدل على وجود الفعل، كما أن الخبر يدل عليه أيضاً: فبينهما مشابة من هذا الوجه: فصَحَّ المجاز. وأيضاً: تجوز إقامة النهي مقام الخبر، وبالعكس.

أما الأول فكقوله عليه الصلاة والسلام: «لَا تُنْكِحُ الْيَتِيمَةَ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ» معناه لا تنكحوها إلى غاية استثمارها.

وأما الثاني فكقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لَا تُنْكِحُ الْمَرْأَةَ الْمَرْأَةَ وَلَا تُنْكِحُ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا»، وكما في قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩] .

ووجه المجاز: أن النهي يدل على عدم الفعل، كما أن هذا الخبر يدل على عدمه، فبينهما مشابة من هذا الوجه. والله أعلم.

القسم الأول في المباحث اللفظية وفيه مسائل :

المسألة الأولى : قال الأصوليون : صيغة إَفْعَلْ مستعملة في خمسة عشر وجهاً :

الأول : الإيجاب ، كقوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] .
الثاني : الندب ، كقوله تعالى : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ ،
[البقرة : ١٩٥] . ﴿ وَأَحْسِنُوا ﴾ [النور : ٣٣] .

ويقرب منه « التأديب » ، كقوله عليه الصلاة والسلام :
« كُلُّ مِمَّا يَلِيكَ » ؛ فإنَّ الأدب مندوبٌ إليه وإنَّ كَانَ قد جعله بعضهم
قسماً مغايراً للمندوب .

الثالث : الإرشاد ، كقوله تعالى : ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ ﴾ ،
﴿ فَاتَّبِعُوهُ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] والفرق بين الندب والإرشاد : أنَّ الندب لثوابٍ
الآخرة ، والإرشاد لمنافع الدنيا ، فإنه لا يَنْقُصُ الثوابُ بترك الاستشهاد في
المدائيات ، ولا يزيْدُ بفعله .

الرابع : الإباحة كقوله تعالى : ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ [الحاقة : ٢٤] .
الخامس : التهديد ، كقوله تعالى : ﴿ اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت :
٤٠] . ﴿ وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ ﴾ [الإسراء : ٦٤] .
ويقرب منه : الإنذار ، كقوله تعالى : ﴿ قُلْ تَمَتَّعُوا ﴾ ، [إبراهيم : ٣٠] .
وإنَّ كانوا قد جعلوه قسماً آخر .

السادس : الامتنان ، ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ﴾ [النحل : ١١٤]

السابع : الإكرام ، ﴿ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ ﴾ [الحجر : ٤٦] .

الثامن : التسخيرُ كقوله : ﴿ كُونُوا قِرَدَةً ﴾ [البقرة : ٦٥] .

التاسع : التعجيزُ : ﴿ فَاتُوا بِسُورَةٍ ﴾ [البقرة : ٢٣] .

العاشر : الإهانة ، ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ [الدخان : ٤٩] .

الحادي عشر : التسوية ، ﴿ اصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا ﴾ [الطور : ١٦] .

الثاني عشر : الدعاء ، ﴿ رَبِّ اغْفِرْ لِي ﴾ [الأعراف : ١٥١] .

الثالث عشر : التمني ، كقوله :

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انجَلِي

الرابع عشر : الاحتقار ، كقوله : ﴿ أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ ﴾ [الشعراء :

٤٣] .

الخامس عشر : التكوين ، كقوله : ﴿ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [يس : ٨٢] .

إذا عرفت هذا فنقول : اتَّفَقُوا على أن صيغة إِفْعَلْ ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه ؛ لأنَّ خصوصية التسخير ، والتعجيز ، والتسوية ، غيرُ مستفادةٍ من مجرد هذه الصيغة ، بل إنما تفهم تلك من القرائن .

إنَّما الذي وقع الخلاف فيه أمورٌ خمسة : الوجوب ، والندب ، والإباحة ، والتنزيه ، والتحريم .

فمن الناس : مَنْ جعل هذه الصيغة مشتركة بين هذه الخمسة . ومنهم : مَنْ جعلها مشتركة بين الوجوب ، والندب ، والإباحة ومنهم : مَنْ جعلها حقيقة لأقلِّ المراتب وهو : الإباحة . والحق : أنها ليست حقيقة في هذه الأمور .

لنا : أنا نُذِرُكَ التفرقة في اللغات كلها بين قوله : إِفْعَلْ وبين قوله : إنْ شَتَّ فافعلْ ، وإنْ شَتَّ لا تفعلْ . حتَّى إذا قَدَرْنَا انتفاء القرائن كلها ، وقَدَرْنَا هذه الصيغة منقولة على سبيل الحكاية عن ميتٍ أو غائبٍ ، لا في فعلٍ معينٍ حتَّى يُتَوَهَّم فيه قرينةٌ دالَّةٌ ، بل في الفعل مطلقاً : سبق إلى فهمنا اختلافُ معاني هذه الصيغ ، وعلمنا قطعاً أنها ليستُ أسامي مترادفةً على معنى واحدٍ .

كما نُذِرُكَ التفرقة بين قولهم : قامَ زيدٌ ، ويقومُ زيدٌ ، في أنَّ الأوَّلَ للماضي ، والثاني للمستقبل . وإن كان قد يعبرُ عن الماضي بالمستقبل ، وبالعكس ؛ لقرائن تدلُّ عليه .

فكذلك مَيَّزُوا الأمرَ عن النهي ، فقالوا : الأمرُ : أنْ تقولَ : إِفْعَلْ والنهي أنْ تقولَ : لا تَفْعَلْ : فهذا أمرٌ معلومٌ بالضرورة من اللغات لا يشكُّنا فيه إطلاقه مع قرينةٍ : على الإباحة أو التهديد .

فإن قيل : تدعي الفرقَ بين إِفْعَلْ ، ولا تَفْعَلْ في حقِّ مَنْ يَعْتَقِدُ كَوْنَ اللَّفْظِ موضوعاً للكلِّ حقيقةً ، أو في حقِّ مَنْ لا يَعْتَقِدُ ذَلِكَ ؟ !

الأوَّلُ ممنوعٌ ، والثاني مُسَلَّمٌ .

بيانهُ : أنَّ كلَّ من اعتقد كَوْنَ هذه اللفظة موضوعاً لهذه المعاني فإنه يحصل في ذهنه الاستواء .

أما مَنْ لا يَعْتَقِدُ ذَلِكَ فإنه لا يحصلُ عنده الرجحانُ .

سَلَّمْنَا الرجحانَ ؛ لكنْ : لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ ذلك للعربِ الطاريء ، لا في أصلِ الوضع ، كما في الألفاظِ العرفيةِ ؟ !

سَلَّمْنَا أنَّ ما ذكرته يدلُّ على قولك ، لكنَّهُ معارضٌ بما يدلُّ على نقيضه

وهو : أن الصيغة قد جاءت بمعنى التهديد ، والإباحة : والأصل في الكلام الحقيقة .

والجواب عن الأول : أنه مكابرة ؛ فإننا نعلم عند انتفاء كل القرائن بأسرها أنه يكون فهم الطلب من لفظ إفعل راجحاً على فهم التهديد والإباحة .

وعن الثاني : أن الأصل عدم التغيير .

وعن الثالث : أنك قد عرفت أن المجاز أولى من الاشتراك ، ووجه المجاز : أن هذه الأمور الخمسة أعني : الوجوب ، والندب ، والإباحة ، والتنزيه ، والتحریم أضداد ؛ وإطلاق اسم الضد على الضد أحد وجوه المجاز . والله أعلم .

المسألة الثانية : الحق عندنا : أن لفظة إفعل حقيقة في الترجيح المانع من النقيض وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين . وقال أبو هاشم : إنه يفيد الندب .

ومنهم من قال : بالوقف ، وهم فرق ثلاث :

الفرقة الأولى : الذين يقولون : إنه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو : ترجيح الفعل على الترك ؛ ثم : الوجوب يمتاز عن الندب : بامتناع الترك ، والندب ، يمتاز عن الوجوب بجواز الترك ، وليس في الصيغة إشعاراً بهذين القيدين .

ويليق بمذهب هؤلاء أن يقولوا : إنه يجب حملُهُ على الندب ؛ لأن اللفظ يفيد رجحان الفعل على الترك ، وليس فيه ما يدل على المنع من الترك ، وقد كان جواز الترك معلوماً بحكم الاستصحاب ، وإذا كان كذلك : كان جواز الترك

بحكم الاستصحاب ، ورجحان الفعل بدلالة اللفظ . ولا معنى للندب إلا ذلك .

الفرقة الثانية : الَّذِينَ قَالُوا : إِنَّ صِيغَةَ إِفْعَلْ موضوعة : للوجوب والندب ، على سبيل الاشتراك اللفظي وهو : قول المرتضى من الشيعة .

الفرقة الثالثة : الَّذِينَ قَالُوا : إِنَّهَا حَقِيقَةٌ إمَّا في الوجوب فقط ، أو في الندب فقط ، أو فيهما معاً بالاشتراك ؛ لكننا لا ندرى : ما هو الحق من هذه الأقسام الثلاثة : فلا جرم توقفنا في الكل وهو : قول الغزالي منا .
لنا وجوه :

الدليل الأول : التمسك بقوله تعالى لإبليس : ﴿ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف : ١٢] وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق ، بل الذم ، فإنه لا عذر له في الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر بهذا هو المفهوم من قول السيد لعبده : ما منعك من دخول الدار إذ أمرتك ؟ إذا لم يكن مستفهماً ، ولو لم يكن الأمر دالاً على الوجوب لما ذمه الله تعالى على الترك ، ولكان لإبليس أن يقول : إنك ما ألزمتني السجود .

فإن قلت : لعل الأمر في تلك اللغة كان يفيد الوجوب فلم قلتم إنه في هذه اللغة للوجوب ؟!

قلنا : الظاهر يقتضي ترتيب الذم على مخالفة الأمر ، فتخصيصه بأمر خاص خلاف الظاهر .

الدليل الثاني : التمسك بقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ﴾ [المرسلات : ٤٨] ذمهم على أنهم تركوا فعل ما قيل لهم : إفعَلُوهُ ، ولو كان الأمر يفيد الندب لما حسن هذا الكلام . كما إذا قيل لهم :

الأولى أن تفعلوه ، ويجوز لكم تركه ؛ فإنه ليس لنا أن نذمهم على تركه .

فإن قلت : إنما ذمهم لا لأنهم تركوا المأمور به ، بل لأنهم لم يعتقدوا حقيقة الأمر . والدليل عليه : قوله تعالى : ﴿ وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [المرسلات : ٤٧] .

وأيضاً : فصيغة إفعَل قد تفيذ الوجوب عند اقتiran بعض القرائن بها ؛ فلعله تعالى إنما ذمهم ، لأنه كان قد وجدت قرينة دالة على الوجوب .

والجواب عن الأول : أن المكذبين في قوله : ﴿ وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [المرسلات : ٤٧] ، إما أن يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم : اركعوا ، أو غيرهم .

فإن كان الأول : جاز أن يستحقوا الذم بترك الركوع ، والويل بسبب التكذيب ؛ فإن عندنا الكافر كما يستحق العقاب بترك الإيمان ، يستحق الذم والعقاب أيضاً بترك العبادات .

وإن كان الثاني : لم يكن إثبات الويل لإنسان بسبب التكذيب منافياً ثبوت الذم لإنسان آخر بسبب ترك المأمور به .

وعن الثاني : أنه تعالى إنما ذمهم لمجرد أنهم تركوا الركوع لما قيل لهم : ﴿ ارْكَعُوا ﴾ فدل على أن منشأ الذم هذا القدر ، لا القرينة .

الدليل الثالث : لو لم يكن الأمر ملزماً للفعل لما كان إلزام الأمر سبباً للزوم المأمور به ، لكنه سبب للزوم المأمور به : فوجب أن يكون الأمر ملزماً للفعل .

بيان الشرطية : أن بتقدير أن لا يكون الأمر ملزماً للفعل كان إلزام الأمر

إلزاماً لشيء ، وذلك الشيء لا يُوجبُ فعلَ المأمورِ به : فوجبَ أن لا يكونَ هذا القدرُ سبباً للزومِ المأمورِ به .

وبيانُ أن إلزامَ الأمرِ سببُ للزومِ المأمورِ به ، قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا الْمُؤْمِنَاتِ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب : ٣٦] .

والقضاء هو : الإلزام ؛ فقولُه تعالى : ﴿ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا ﴾ معناه : إذا ألزم الله ورسولُهُ أمراً فإنه لا خيرةَ للمؤمنين في المأمورِ به .

ويجبُ ها هنا حملُ لفظِ الأمرِ على المأمورِ به ، إذ لو أجريناهُ على ظاهرِهِ لصارَ المعنى أنه لا خيرةَ للمؤمنين في صفةِ الله تعالى وذلك كلامٌ غيرُ مفيدٍ .

وإذا تعدَّرَ حملُهُ على نفسِ الأمرِ : وجبَ حملُهُ على المأمورِ به ، فيصيرُ التقديرُ : أن الله تعالى إذا ألزمَ المكلفَ أمراً فإنه لا خيرةَ له في المأمورِ به . وإذا انتفتِ الخيرةُ بقي : إما الحظرُ ، وإما الوجوبُ ، والحظرُ متنفٍ بالإجماعِ : فتعينَ الوجوبُ .

فإن قيل : القضاء هو : الإلزام . والأمر قد يردُّ بمعنى شيء ، فقولُهُ : ﴿ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا ﴾ [الأحزاب : ٣٦] . أي : إذا ألزمَ الله ورسولُهُ شيئاً .

ونحنُ نعترفُ بأنَّ الله تعالى إذا ألزمنا شيئاً فإنه يكونُ واجباً علينا ، ولكن لم قلنا : إنه بمجردُ أن يأمرنا بالشيء فقد ألزمنا ؟ فإن ذلك عينُ المتنازعِ فيه !! .

والجواب : قد بينّا أن لفظَ الأمرِ حقيقةً في القولِ المخصوصِ ، وليس حقيقةً في الشيء : دفعاً للاشتراكِ . ولا ضرورةً ها هنا في صرفِهِ عن ظاهرِهِ .

إذا ثبتَ هذا فقوله : ﴿ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا ﴾ معناه : إذا أَلَزَمَ الله أمراً ، وإلزام الأمر هو : توجيهه على المكلفِ شاء أم أبى .

وإلزام الأمر غير إلزام المأمور به ؛ فإن القاضي إذا قضى بإباحة شيء فقد ثبت إلزام الحكم ، ولو لم يثبت ، المحكوم به فكذا ها هنا : إلزام الأمر عبارة : عن توجيهه على المكلف ، والقطع بوقوع ذلك الأمر .

ثم ، الأمر إن لم يقتضِ الوجوب لم يكن إلزام الأمر إلزاماً للمأمور به ، وإن كان مقتضياً للوجوب فهو الذي قلناه .

الدليل الرابع : تارك ما أمر الله أو رسوله به يخالف لذلك الأمر ، ومخالف ذلك الأمر مستحق للعقاب : فتارك ما أمر الله أو رسوله به مستحق للعقاب ، ولا معنى لقولنا : الأمر للوجوب ، إلا ذلك .

وإنما قلنا : إن تارك ما أمر الله أو رسوله به يخالف لذلك الأمر ؛ لأن موافقة الأمر عبارة : عن الإتيان بمقتضاه ، والمخالفة ضد الموافقة : فكانت مخالفة الأمر عبارة : عن الإخلال بمقتضاه فثبت : أن تارك ما أمر الله أو رسوله به يخالف لذلك الأمر .

وإنما قلنا : إن خالف ذلك الأمر يستحق العقاب ؛ لقوله تعالى : **يُحَذِّرُ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** [نور : ٦٣] ، أمر بخالف هذا الأمر بالحذر عن العذاب والأمر بالحذر عن مذاب إنما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العذاب : فدل على أن مخالفاً أمر الله أو أمر رسوله قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب به .

فإن قيل : لا نسلم أن تارك المأمور به يخالف للأمر .

قوله : موافقة الأمر عبارة : عن الإتيان بمقتضاه .

قلنا : لا نسلمُ أنَّ موافقةَ الأمرِ عبارةً عن الإتيانِ بمقتضاهُ ، وما الدليلُ عليه؟ .

ثم : إنَّا نفسرُ موافقةَ الأمرِ بتفسيرين آخرين .

أحدهما : أنَّ موافقةَ الأمرِ عبارةٌ : عن الإتيانِ بما يقتضيه الأمرُ على الوجهِ الذي يقتضيه الأمرُ ؛ فإنَّ الأمرَ لو اقتضاهُ على سبيلِ الندبِ ، وأنتَ تأتي به على سبيلِ الوجوبِ : كانَ هذا مخالفةً للأمرِ .

وثانيهما : أنَّ موافقةَ الأمرِ عبارةٌ : عن الاعترافِ بكونِ ذلكَ الأمرِ حقاً ، واجبَ القبولِ ، ومخالفتهُ عبارةٌ : عن إنكارِ كونه حقاً واجبَ القبولِ .

سلمنا : أنَّ ما ذكرْتُم يدلُّ على أنَّ مخالفةَ الأمرِ عبارةٌ : عن تركِ مقتضاهُ ، لكن ها هنا ما يدلُّ على أنه ليس كذلك .

فإنَّه لو كانَ تركُ المأمورِ به عبارةً عن مخالفةِ الأمرِ لكانَ تركُ المندوبِ مخالفةً لأمرِ الله تعالى وذلك باطلٌ ؛ لأنَّ وصفتَ الإنسانَ بأنَّه مخالفٌ لأمرِ الله تعالى اسمٌ ذمٌّ : فلا يجوزُ إطلاقه على تاركِ المندوبِ .

سلمنا : أنَّ تاركَ المندوبِ مخالفٌ للأمرِ ، فلمَ قلتَ : إنَّ مخالفتَ الأمرِ مستحقٌّ للعقابِ ؟

أما قوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [النور : ٦٣] .
الآية .

قلنا : لا نسلمُ أنَّ هذه الآية دالةٌ على أمرٍ من يكونُ مخالفاً للأمرِ : بالحدِّ ، بل هي دالةٌ على الأمرِ بالحدِّ عن مخالفِ الأمرِ . فلمَ لا يجوزُ أن تكونَ كذلك ؟

سَلَّمْنَا ذَلِكَ ، وَلَكِنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمَخَالَفَ عَنِ الْأَمْرِ : يَلْزِمُهُ الْحَذَرُ .

فَلَمْ قُلْتُ : إِنَّ مَخَالَفَ الْأَمْرِ يَلْزِمُهُ الْحَذَرُ ؟ .

فَإِنْ قُلْتُ : لَفْظَةُ عَنْ صَلَةٍ زَائِدَةٌ . قُلْتُ : الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْإِعْتِبَارُ لَا سِيَّما فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى : فَلَا يَكُونُ زَائِدًا .

سَلَّمْنَا دَلَالَةَ الْآيَةِ : عَلَى أَنَّ مَخَالَفَ الْأَمْرِ مَأْمُورٌ بِالْحَذَرِ عَنِ الْعَذَابِ فَلَمْ قُلْتُ : يَجِبُ عَلَيْهِ الْحَذَرُ عَنِ الْعَذَابِ ؟ .

أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ أَنَّهُ : وَرَدَ الْأَمْرُ بِهِ ، لَكِنْ لَمْ قُلْتُ : إِنَّ الْأَمْرَ لِلْجَوَابِ ؟ فَإِنْ ذَلِكَ أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ !!

فَإِنْ قُلْتُ : هَبْ أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى وَجوبِ الْحَذَرِ ، لَكِنْ لَا بَدُّ وَأَنْ يَدُلَّ عَلَى حَسَنِ الْحَذَرِ ، وَحَسَنُ الْحَذَرِ : إِثْمًا يَكُونُ بَعْدَ قِيَامِ الْمُقْتَضِي لِنَزُولِ الْعَذَابِ !! .

قُلْتُ : لَا نَسَلِّمُ أَنَّ حَسَنَ الْحَذَرِ مَشْرُوطٌ بِقِيَامِ مَا يَقْتَضِي نَزُولَ الْعَذَابِ ، بَلِ الْحَذَرُ يَحْسُنُ . عِنْدَ احْتِمَالِ نَزُولِ الْعَذَابِ .

وَعِنْدَنَا : مَجْرَدُ الْإِحْتِمَالِ قَائِمٌ ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ اجْتِهَادِيَّةٌ ، لَا قِطْعِيَّةٌ سَلَّمْنَا دَلَالَةَ الْآيَةِ عَلَى قِيَامِ مَا يَقْتَضِي نَزُولَ الْعَذَابِ ، لَكِنْ لَا فِي كُلِّ أَمْرٍ ، بَلْ فِي أَمْرٍ وَاحِدٍ ، لِأَنَّ قَوْلَهُ عَنْ أَمْرِهِ لَا يَفِيدُ إِلَّا أَمْرًا وَاحِدًا .

وَعِنْدَنَا : أَنَّ أَمْرًا وَاحِدًا يَفِيدُ الْوَجُوبَ ، فَلَمْ قُلْتُ : إِنَّ كُلَّ أَمْرٍ كَذَلِكَ ؟ .

سَلَّمْنَا أَنَّ كُلَّ أَمْرٍ كَذَلِكَ ، لَكِنَّ الضَّمِيرَ فِي قَوْلِهِ : عَنْ أَمْرِهِ ، يُجْتَمَلُ عَوْدُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى ، وَعَوْدُهُ إِلَى رَسُولِهِ : فَالْآيَةُ لَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْجَوَابِ

إلا في حقَّ أحدهما ، فَلِمَ قُلْتَ : إِنَّهُ فِي حَقِّ الْآخَرِ كَذَلِكَ ؟ .

والجواب : قوله : لم قلت : إنَّ موافقةَ الأمرِ عبارةٌ : عن الإتيانِ بمقتضاهُ ؟ قلنا : الدليلُ عليه : أنَّ العبدَ إذا امْتَثَلَ أمرَ السيّدِ حُسْنَ أنْ يُقالَ : هذا العبدُ موافقٌ للسيّدِ ، ويجري على وفقِ أمرِهِ : وَلَوْ لَمْ يَمِثِلْ أمرُهُ ، يُقالُ : إِنَّهُ ما وافقُهُ ، بل خالفَهُ ؛ وحُسْنُ هذا الإطلاقِ من أهلِ اللّغةِ معلومٌ بالضرورة . فثبتَ أنَّ موافقةَ الأمرِ عبارةٌ : عن الإتيانِ بمقتضاهُ .

قوله : الموافقةُ عبارةٌ : عن الإتيانِ بِمَا يقتضيه الأمرُ على الوجه الذي يقتضيه الأمرُ .

قلنا : لَمَّا سَلَّمْتُمْ أنَّ موافقةَ الأمرِ لا تحصلُ إلّا عندَ الإتيانِ بمقتضى الأمرِ فنقولُ : لا شكَّ أنَّ مقتضى الأمرِ هو الفعلُ ؛ لأنَّ قوله إِفْعَلْ لا يدلُّ إلا على اقتضاءِ الفعلِ ، فإذا لم يُوجدِ الفعلُ : لم يُوجدِ مقتضى الأمرِ وإذا لم يُوجدِ مقتضى الأمرِ لم تُوجدِ الموافقةُ ، وإذا لم توجدِ موافقةُ الأمرِ : حصلتِ مخالفتُهُ ؛ لأنَّهُ ليسَ بينَ الموافقةِ والمخالفةِ واسطةٌ .

قوله : الموافقةُ عبارةٌ : عن اعتقادِ كونِ ذلك الأمرِ حقّاً واجبَ القبولِ .

قلنا : هذا لا يكونُ موافقةً للأمرِ ، بل موافقةً للدليلِ الدالِّ على أن ذلك الأمرُ حقٌّ ؛ فإنَّ موافقةَ الشيءِ عبارةٌ : عما يستلزمُ تقريرَ مقتضاهُ ، فإذا دلَّ الدليلُ على حقيّةِ الأمرِ ، : كانَ الاعترافُ بحقيّتهِ مستلزماً لتقريرِ مقتضى ذلك الدليلِ .

أمّا الأمرُ فَلَمَّا اقْتَضَى دخولَ ذلك الفعلِ في الوجودِ كانتِ موافقتهُ عبارةً : بما تقررَ دخوله في الوجودِ ، وإدخالُهُ في الوجودِ يقرّرُ دخوله في الوجودِ فكأنَّ موافقةَ الأمرِ عبارةٌ : عن فعلٍ مقتضاهُ .

قوله : لو كانت مخالفة الأمر عبارة : عن ترك المأمور به لَكُنَّا إِذَا تَرَكْنَا
الْمَنْدُوبَ فَقَدْ خَالَفْنَا الْأَمْرَ .

قلنا : هذا الإلزام إنما يَصِحُّ : لو كان المندوب مأموراً به ؛ وإنما يكون
الْمَنْدُوبُ مأموراً به لو ثبت أن الأمر ليس للوجوب ؛ وهذا عين المتنازع فيه .

قوله : لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ
أَمْرِهِ ﴾ [النور : ٦٣] أمراً بالحدز عن المخالف ، لا أمراً للمخالف بالحدز ؟

قلنا : الدليل عليه وجوه :

أحدها : أن النحويين اتفقوا على أن تعلق الفعل بفاعله أقوى من تعلقه
بمفعوله ؛ فلو جعلناه أمراً للمخالف بالحدز لَكُنَّا قد أسندنا الفعل إلى الفاعل ،
ولو جعلناه أمراً بالحدز عن المخالف لَكُنَّا قد أسندنا الفعل إلى المفعول فيكون
الأول أولى .

وثانيها : لو جعلناه أمراً بالحدز عن المخالف لم يتعين المأمور به .

فإن قلت : المأمور به هو ما تقدم ، وهو قوله : ﴿ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ
لِوَإِذَا ﴾ [النور : ٦٣] .

قلت : المتسللون منهم لوإذا هم : الذين خالفوا ، فلو أمرُوا بالحدز عن
المخالف لكانوا قد أمرُوا بالحدز عن أنفسهم ؛ وهو لا يجوز .

وثالثها : أنا لو جعلناه أمراً بالحدز عن المخالف ، لصار التقدير :
فليحذر المتسللون لوإذا عن الذين يخالفون أمره ؛ وحينئذ : يبقى قوله : ﴿ أَنْ
تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور : ٦٣] .

ضائعا ؛ لأنَّ الحذرَ ليسَ فعلاً يتعدَّى إلى مفعولين .
قوله : الآيةُ دالَّةٌ على وجوبِ الحذرِ عمَّن خالفَ عن الأمرِ ، لا عمَّن
خالفَ الأمرَ .

قلنا : قال النحاةُ : كلمةٌ عنَّ للبعدِ والمجاوزةِ ؛ يقالُ : جلسَ عن يمينِهِ
أي : متراخياً عن بدنه في المكانِ الَّذي بحِبالِ يمينِهِ ، فلما كانت مخالفةُ أمرِ الله
تعالى بعداً عن أمرِ الله تعالى : لا جرمَ ذكرُهُ بلفظِ عنَّ .

قوله : لَمْ قُلْتُ : إن قوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ ﴾ : يدلُّ على وجوبِ الحذرِ
عن العذابِ ؟ .

قلنا : لا ندَّعي وجوبَ الحذرِ عن العقابِ ، ولكنه لا أقلَّ من أن يدلَّ
على جوازِ الحذرِ ، وجوازُ الحذرِ عن الشيءِ مشروطٌ بوجودِ ما يقتضي وقوعه ؛
لأنَّه لو لم يُوجدَ المقتضي لوقوعِهِ لكانَ الحذرُ عنه حذراً عمَّا لم يُوجدَ ، ولم يُوجدَ
المقتضي لوقوعِهِ . وذلك سفةٌ وعيبٌ : فلا يجوزُ ورودُ الأمرِ بِهِ .

قوله : دلَّت الآيةُ على أنَّ مخالفَ أمرِ الله يستحقُّ العقابَ ، أو على أنَّ
مخالفَ كلِّ أمرٍ يستحقُّ العقابَ ؟ .

قلنا : دلَّت على الثاني لوجوهٍ :

الأوَّلُ : أنَّه يجوزُ استثناءُ كلِّ واحدٍ من أنواعِ المخالفاتِ نحو أن يقولَ :
فليحذرِ الَّذينَ يخالفونَ عن أمرِهِ إلا مخالفةَ الأمرِ الفلانيِّ ، والاستثناءُ يُخرجُ من
الكلامِ ما لولاهُ لدخلَ فيه وذلك يفيدُ العمومَ .

الثاني : أنَّه تعالى ربُّ استحقاقِ العقابِ على مخالفةِ الأمرِ ، وترتيبُ
الحكمِ على الوصفِ مشعرٌ بالعليةِ .

الثالث : أنه لما ثبت أن مخالفة الأمر في بعض الصور يستحق العقاب فنقول : إنما استحق العقاب ، لأن مخالفة الأمر تقتضي عدم المبالاة بالأمر ؛ وذلك يناسبه الزجر ؛ وهذا المعنى قائم في كل المخالفات : فوجب ترتب العقاب على الكل .

قوله : هب أن أمر الله ، أو أمر رسوله للوجوب فلم قلتم : إن أمر الآخر كذلك ؟ .

قلنا : لأنه لا قائل بالفرق .

الدليل الخامس : تارك المأمور به عاصٍ ، وكل عاصٍ يستحق العقاب : فتارك المأمور به يستحق العقاب ؛ ولا معنى للوجوب إلا ذلك .

بيان الأول : قوله تعالى : ﴿ وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴾ [الكهف : ٦٩] ، ﴿ أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي ﴾ [طه : ٩٣] ، ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ﴾ [التحریم : ٩] .

بيان الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ ، يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾ [النساء : ١٤] .

فإن قيل : لا نسلم أن تارك المأمور به عاصٍ ، وبيانه من وجوه :

الأول : قوله تعالى : ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ [التحریم : ٩] فلو كان العصيان عبارة : عن ترك المأمور به لكان معنى قوله : ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ﴾ أنهم يفعلون ما يؤمرون به . فكان قوله : ﴿ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ تكراراً .

الثاني : أجمع المسلمون على أن الأمر قد يكون أمر إيجاب ، وقد يكون أمر

استحباب ، وتارك المندوب غير عاصٍ ، وإلا لاستحق النار ؛ لما ذكرتموه :
فعلمنا أن المعصية ليست عبارة عن ترك المأمور به .

سلمنا أن المعصية عبارة عن ترك المأمور به ، لكن إذا كان الأمر أمر
إيجاب أو مطلقاً ؟

الأول : مسلم ، والثاني : ممنوع .

بيانه : أن قوله تعالى : ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ﴾ [التحريم : ٩] ،
حكاية حال ؛ فيكفي في تحقيقها تنزيلها على صورة واحدة . فلعل ذلك الأمر
كان أمر إيجاب ؛ فلا جرم كان تركه معصية .

سلمنا أن تارك المأمور به عاصٍ مطلقاً فلم قلت : إن العاصي يستحق
العقاب ، والآية المذكورة مختصة بالكفار ، لقريئة الخلود ؟

والجواب ، قد بينا : أن تارك المأمور به عاصٍ .

قوله : لو كان كذلك لكان قوله : ﴿ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ تكراراً .

قلنا : لا نسلم ، بل معنى الآية والله أعلم : ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا
أَمَرَهُمْ ﴾ به في الماضي ، ﴿ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ به في المستقبل .

قوله : الأمر قد يكون أمر استحباب .

قلنا : لا نسلم كون المستحب مأموراً به حقيقة ، بل مجازاً ، لأن
الاستحباب لازم للوجوب ، واطلاق اسم السبب على المسبب جائز .

فإن قلت : ليس الحكم بكون هذه الصيغة للوجوب محافظة على عموم
قوله : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ [النساء : ١٤] . أولى من القول بأن
المستحب مأمور به ؛ محافظة على صيغ الأوامر الواردة في المندوبات .

قلتُ : بَلْ ما ذكرناه أولى للاحتياط ، ولأننا لو حملناه على الوجوب .
لكان أصل الترجيح داخلاً فيه ؛ فيكون لازماً للمسمى : فيجوز جعله مجازاً في
أصل الترجيح .

أما لو جعلناه لأصل الترجيح لم يكن الوجوب لازماً له : فلا يمكن جعله
مجازاً عن الوجوب : فكان الأول أولى .
قوله : هذه الآية حكاية حال .

قلنا : الله تعالى رتب اسم المعصية على مخالفة الأمر فيكون مقتضي
لاستحقاق هذا الاسم هذا المعنى : فيعم الاسم لعموم ما يقتضي استحقاقه .
قوله : الآية مختصة بالكفار بقرينة الخلود .
قلنا الخلود هو : المكث الطويل لا الدائم . والله أعلم .

واعلم : أن هذا الدليل قد يُقرَّر على وجه آخر فيقال :

إنما قلنا : إن تارك المأمور به عاص ؛ لأن بناء لفظة العصيان على
الامتناع ؛ ولذلك سُميت العصا عصا ؛ لأنه يُمتنع بها ، وتسمى الجماعة عصا
يقال : شققت عصا المسلمين أي : جماعتهم ؛ لأنها يُمتنع بكثرتها .

وهذا كلام مستعص على الحفظ أي : ممتنع ، وهذا الخطب مستعص
على الكسر .

وقال عليه الصلاة والسلام : « لَوْلَا أَنَا نَعُصِي اللَّهَ لَمَا عَصَانَا » أي : لم
يُمتنع عن إجابتنا .

فثبت : أن العصيان عبارة : عن الامتناع عما يقتضيه الشيء ، وإذا كان

لفظُ إِفْعَلْ مقتضياً للفعلِ كَانَ عَدَمُ الْإِتْيَانِ بِهِ وَالامْتِنَاعُ مِنْهُ عَصِيَاناً ، لَا حَالَةَ .
وإنَّمَا قلنا : إِنَّ تسميةَ تاركِ المأمورِ بِهِ بالعاصي ، تدلُّ على أَنَّ الأمرَ للوجوبِ
لوجهين :

أحدهما : أَنَّ الإنسانَ إِنَّمَا يكونُ عاصياً للأمر ، وللأمرِ إِذَا أقدمَ على ما
يحظرُهُ الأمرُ ، ويمنعُ منه . ألا ترى أَنَّ اللهَ تعالى لو أوجبَ علينا فعلاً فَلَمْ نفعلهُ
لكنَّا عصاةٌ ، ولو ندبنا إليه ، فقال : الأولى أن تفعلوه ، ولكم أن لا تفعلوه .
فلم نفعلهُ : لم نكنْ عصاةً .

ولهذا يُوصفُ تاركُ الواجبِ بأنَّه عاصٍ لله تعالى ولا يُوصفُ تاركُ النوافلِ
بذلك .

الثاني : أَنَّ العاصيَ للقولِ مُقَدِّمٌ على مخالفتِهِ ، وتركِ موافقتِهِ : فليسَ
تخلو مخالفتُهُ إمَّا أَنْ تكونَ بالإقدامِ على ما يمنعُ منه الأمرُ فقط ، أو قد تَثَبَّتْ
بالإقدامِ على ما لا يتعرَّضُ لَهُ الأمرُ بمنعٍ ولا إيجابٍ .

وهذا الثاني باطلٌ ؛ لأنَّا لو كنَّا عصاةً للأمرِ بفعلٍ ما لم نُمْنَعُ مِنْهُ لوجبَ إِذَا
أمرنا الله بالصلاة غداً فتصدَّقنا اليوم أَنَّ نكونَ عصاةً لذلك الأمرِ بتصدُّقنا
اليوم : فبانَ أَنَّ مخالفةَ الأمرِ إِنَّمَا تثبَّتْ بالإقدامِ على ما يمنعُ مِنْهُ ، فإذا كَانَ تاركُ
ما أمرَ بِهِ عاصياً للأمرِ ، والعاصي للأمرِ هو : المُقَدِّمُ على مخالفةِ مقتضاهُ ؛
فالمُقدِّمُ على مخالفةِ مقتضاهُ مُقَدِّمٌ على ما يحظرُهُ الأمرُ ، ويمنعُ مِنْهُ : ثبتَ أَنَّ تركَ
المأمورِ بِهِ يحظرُهُ الأمرُ ويمنعُ مِنْهُ . وهذا هو : معنى الوجوبِ .

الدَّلِيلُ السادسُ : أَنَّهُ عليه الصلاة والسلامُ دَعَا أَبَا سَعِيدٍ الخُدْرِيَّ : فلمْ
يجبهُ ؛ لأنَّهُ كَانَ في الصلاةِ ، فقالَ : ما منعَكَ أَنْ تستجيبَ وقد سمعتَ قوله
تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ﴾ [الأنفال : ٢٤] .

فدّمه على ترك الاستجابة عند مجرد ورود الأمر ، فلو لا أن مجرد الأمر للوجوب ، وإلا لما جاز ذلك .

فإن قيل : هذا خبر واحد ؛ فلا يجوز التمسك به في مسألة علمية .

وأيضاً : فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ما ذمّه ، ولكنه أراد أن يبين له : أن دعاءه صلى الله عليه وآله وسلم مخالف لدعاء غيره .

والجواب عن الأول : أننا بيننا أن المباحث اللفظية لا يُرجى فيها اليقين ، وهذه المسألة وإن لم تكن في نفسها عملية لكنها وسيلة إلى العمل ، فيجوز التمسك فيها بالظن ؛ لأنه لا فرق في العقل بين أن يحصل ظن الحكم وبين أن يحصل العلم بوجود ما يقتضي ظن الحكم في جواز التمسك بهما في العمليات .

وعن الثاني : أن بتقدير أن لا يدل الأمر على الوجوب يكون المانع من الإجابة قائماً ، وهو : الصلاة ، فإنها تحرم الكلام ، وإذا كان المانع الظاهر قائماً : لم يجوز من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يسأل عن المانع ، بل إذا كان قوله تعالى : ﴿ اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ﴾ [الأنفال : ٢٤] ، يفيد الوجوب فحينئذ : يصح السؤال .

وأيضاً : فظاهر الكلام يقتضي اللوم وهو في معنى الاخبار عن نفي العذر ، وذلك لا يكون إلا والأمر للوجوب .

الدليل السابع : هو قوله : عليه الصلاة والسلام : « لَوْلَا أَنْ أَشَقُّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ » .

وكلمة لولا تفيد : انتفاء الشيء لوجود غيره ؛ فهذا هنا تفيد : انتفاء الأمر لوجود المشقة . فهذا الخبر يدل : على أنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل

صلاة ، والإجماع قائم على أن ذلك مندوب ، فلو كان المندوب مأموراً به :
لكان الأمر قائماً عند كل صلاة فلما لم يوجد الأمر : علمنا أن المندوب غير مأمور
به .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يقال : هذا الوجه أمانة تدل على أنه أراد :
لأمرتهم به على وجه يقتضي الوجوب ، وليس يمتنع أن يقتضي الأمر الوجوب
بدلالة أخرى .

قلت : كلمة لولا دخلت على الأمر . فوجب أن لا يكون الأمر حاصلًا ؛
والندب حاصل : فوجب أن لا يكون الندب أمرًا ، وإلا لزم التناقض .
الدليل الثامن : خبر بريرة ؛ فإنها قالت لرسول الله صلى الله عليه
وسلم : أتأمرني بذلك ؟ .

فقال : « لا . إنما أنا شفيع » . نفى الأمر مع ثبوت الشفاعة الدالة على
الندب ، ونفى الأمر عند ثبوت النديبة يدل على أن المندوب غير مأمور به ؛ وإذا
كان كذلك : وجب أن لا يتناول الأمر الندب .

الدليل التاسع : أن الصحابة تمسكوا بالأمر على الوجوب ، ولم يظهر من
أحد منهم الإنكار عليه ، وذلك يدل على أنهم أجمعوا : على أن ظاهر الأمر
للوجوب .

وإنما قلنا : إنهم تمسكوا بالأمر على الوجوب ؛ لأنهم أوجبوا أخذ الجزية
من المجوس ، لما روى عبد الرحمن أنه عليه الصلاة والسلام قال : « سنوا بهم
سنة أهل الكتاب » .

وأوجبوا غسل الإناء من ولوغ الكلب ، بقوله عليه الصلاة والسلام :
« فليغسله سبعة » .

وَأَوْجِبُوا إِعَادَةَ الصَّلَاةِ عِنْدَ ذِكْرِهَا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : « فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا » .

وَأَمَّا أَنَّهُ لَمْ يَظْهَرْ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ إِنْكَارُ عَلَيْهِ ، وَأَنَّهُ مَتَى كَانَ كَذَلِكَ : فَقَدْ حَصَلَ الْإِجْمَاعُ فَتَمَامُ تَقْرِيرِهِمَا مَذْكُورٌ فِي كِتَابِ الْقِيَاسِ .

فَإِنْ قِيلَ : كَمَا اعْتَقَدُوا الْوَجُوبَ عِنْدَ هَذِهِ الْأَوَامِرِ فَإِنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوا عِنْدَ غَيْرِهَا ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] ، وَقَوْلِهِ : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور : ٣٣] ، وَقَوْلِهِ : ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ [النساء : ٣] . وَقَوْلِهِ : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة : ٢] .

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا : فَلَيْسَ الْقَوْلُ بِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوا الْوَجُوبَ فِي هَذِهِ الْأَوَامِرِ لِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ : بِأَوَّلَى مِنَ الْقَوْلِ : بِأَنَّهُمْ إِنَّمَا اعْتَقَدُوا الْوَجُوبَ فِي تِلْكَ الْأَوَامِرِ لِدَلِيلٍ مُتَّصِلٍ .

وَالْجَوَابُ : أَنْ نَقُولَ : لَوْ لَمْ يَكُنْ الْأَمْرُ لِلْوَجُوبِ لَامْتَنَعَ أَنْ يُفِيدَ الْوَجُوبَ فِي صُورَةٍ أَصْلًا ، وَلَوْ لَمْ يُفِدِ الْوَجُوبَ فِي شَيْءٍ مِنَ الصُّوَرِ أَصْلًا لَكَانَ دَلِيلُهُمْ عَلَى وَجُوبِ أَخْذِ الْجُزْئِيَّةِ شَيْئًا غَيْرَ خَيْرٍ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ : لَوَجَبَ اشْتِهَارُ ذَلِكَ الدَّلِيلِ وَحَيْثُ لَمْ يَشْتَهَرْ : عَلِمْنَا أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ ، وَلَمَّا لَمْ يُوجَدْ : كَانَ دَلِيلُهُمْ عَلَى وَجُوبِ أَخْذِ الْجُزْئِيَّةِ ظَاهِرَ الْأَمْرِ .

أَمَّا لَوْ قُلْنَا : بِأَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ لَمْ يَلْزَمْ مِنْ عَدَمِ الْوَجُوبِ فِي بَعْضِ الْأَوَامِرِ أَنْ لَا يُفِيدَ الْوَجُوبَ أَصْلًا ، لِاحْتِمَالِ أَنْ يَقَالَ : الْحُكْمُ تَخَلَّفَ هَاهُنَا الْمَنَاعُ : فَثَبِتَ أَنَّ الْإِحْتِمَالَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ أَوْلَى .

الدليل العاشر : لَفْظُ إِفْعَلْ إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِي الْوَجُوبِ فَقَطْ ، أَوْ فِي

الندب فقط ، أو فيهما معاً ، أو لا في واحدٍ منهما .

والأقسام الثلاثة الأخيرة باطلة : فتعين الأول وهو : أن يكون للوجوب فقط .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون للندب فقط ؛ لأنه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مأموراً به ؛ فيمتنع أن يكون الأمر للندب فقط .

بيان الملازمة : أن المندوب هو : الراجح فعله مع جواز الترك ؛ والواجب هو : الراجح فعله مع المنع من الترك ؛ فالجمع بينهما محال ؛ فلو كان الأمر للندب فقط : لم يكن الواجب مأموراً به .

فإن قلت : لو كان الأمر للوجوب فقط لما كان المندوب مأموراً به .

قلت ؛ ألتزم هذا ، لأن كثيراً من الأصوليين صرحوا : بأن المندوب غير مأمور به ، ولا يمكنك أن تلتزم بأن الواجب غير مأمور به ؛ لأن أحداً من الأمة لم يقل به .

فثبت : أن الأمر لا يجوز أن يكون حقيقة في الندب فقط .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون حقيقة في الوجوب والندب معاً لأنه لو كان حقيقة فيهما لكان : إما أن يكون كونه حقيقة فيهما بحسب معنى مشترك بينهما ، كما يقال : إنه حقيقة في ترجيح جانب الفعل على الترك فقط ، من غير إشعار بجواز الترك ، أو بالمنع منه ، أو يكون حقيقة فيهما لا بحسب معنى مشترك .

الأول باطل : لأننا لو جعلناه حقيقة في أصل الترجيح : لم يمكن جعله مجازاً في الوجوب ؛ لأن الوجوب غير ملازم لأصل الترجيح أعني القدر

المشترك بين الواجب والمندوب ، ولو جعلناه حقيقة في الوجوب : كان الترجيح جزءاً من مُسمّاه ولازماً له ، فيمكن جعله مجازاً عن أصل الترجيح ؛ وإذا كان كذلك : كان جعله حقيقة في الوجوب ليكون مجازاً في أصل الترجيح : أولى من جعله حقيقة في أصل الترجيح مع أنه لا يكون حقيقة في الوجوب ، ولا مجازاً فيه .

والثاني : وهو : أن يُجعل حقيقة في الوجوب والنّدب ، لا بحسب معنى مشترك بينهما فهذا : يقتضي كون اللفظ مشتركاً . وقد عرفت : أن ذلك خلاف الأصل .

ولمّا قلنا : إنه لا يجوز أن يقال : إنه لا يتناول الواجب ولا المندوب أصلاً ؛ لأن ذلك على خلاف الإجماع .

ولمّا ثبت فساد هذه الأقسام الثلاثة : تعيّن القول بالوجوب . والله أعلم .

الدليل الحادي عشر : أن العبد إذا لم يفعل ما أمره به سيّده : اقتصر العقلاء من أهل اللغة في تعليل حسن ذمّه ، على أن يقولوا : أمره سيّده بكذا ، فلم يفعله فدلّ كون ذلك علّة في حسن ذمّه : على أن تركه لما أمره به ترك للواجب .

فإن قيل : لا نسلم أنهم إنّما ذمّوه لمجرد الترك ، بل لأجل أمورٍ أُخر :

أحدها : أنهم علّموا من سيّده أنه كره ترك ذلك الفعل .

وثانيها : أن الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيّده .

وثالثها : أن السيّد لا يأمر إلا بما فيه نفعه ، ودفع مضرّته ، والعبد أيضاً بلزمه إيصال المنافع إلى السيّد ، ودفع المضارّ عنه .

سَلَّمْنَا أَنَّهُمْ ذَمُّهُ لِمَجْرَدِ التَّرِكِ ، لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ أَنَّ فَعْلَهُمْ صَوَابٌ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَمْرَانِ :

أَحَدُهُمَا : أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَأْمُورُ بِهِ مَعْصِيَةً لَمَا اسْتَحَقَّ الْعَبْدُ الذَّمَّ بِتَرْكِهِ : فَدَلَّ عَلَى أَنَّ مَجْرَدَ التَّرِكِ لَيْسَ بَعْلَةً لِلذَّمِّ .

وِثَانِيَهُمَا : أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَوَامِرِ ، وَرَدَّ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَسُنَّةِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَعْنَى النَّدْبِ ، فَلَوْ كَانَ تَرْكُ الْمَأْمُورِ بِهِ عِلَّةً لِلذَّمِّ : لَكَانَ الْمُنْدُوبُ وَاجِبًا ؛ وَهُوَ عَالٍ .

فَنَبَيْتَ بِهِذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ : أَنَّ مَجْرَدَ تَرْكِ الْمَأْمُورِ بِهِ ، لَا يُمْكِنُ جَعْلُهُ عِلَّةً لِلذَّمِّ ؛ وَإِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ : عَلِمْنَا فُسَادَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ : مِنْ أَنَّ الْعُقْلَاءَ يَعْلَمُونَ حَسَنَ ذَمِّهِ بِمَجْرَدِ تَرْكِ الْمَأْمُورِ بِهِ .

وَالْجَوَابُ : أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا عَاتَبَ عَبْدَهُ عِنْدَ عَدَمِ الْإِمْتِثَالِ ، فَالْعُقْلَاءُ ، يَقُولُونَ : إِنَّمَا عَاتَبَهُ ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَمِثِّلِ الْأَمْرَ ، وَلَوْلَا أَنَّ عِلَّةَ حَسَنِ الْعِتَابِ نَفْسُ مُخَالَفَةِ الْأَمْرِ ، وَإِلَّا لَمَا صَحَّ هَذَا الْكَلَامُ . وَبِهَذَا يَظْهَرُ : أَنَّ كِرَاهِيَةَ التَّرِكِ ، لَا مَدْخَلَ لَهَا فِي هَذَا الْبَابِ .

أَمَّا قَوْلُهُ : الشَّرِيعَةُ جَاءَتْ بِوُجُوبِ طَاعَةِ الْعَبْدِ لِسَيِّدِهِ .

قُلْنَا : الشَّرِيعَةُ إِنَّمَا أَوْجَبَتْ عَلَى الْعَبْدِ طَاعَةَ السَّيِّدِ فِيمَا أَوْجَبَهُ السَّيِّدُ عَلَى الْعَبْدِ . أَلَا تَرَى أَنَّ سَيِّدَهُ لَوْ قَالَ لَهُ : الْأَوَّلَى أَنْ تَفْعَلَ كَذَا ، وَلَكَ أَنْ لَا تَفْعَلَ كَذَا ، لَمَا أَلْزَمَتْهُ الشَّرِيعَةُ فَعْلَهُ ؟ .

وَالْأَمْرُ عِنْدَ الْمُخَالَفِ يَجْزِي مَجْزَى هَذَا الْقَوْلِ . فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَجِبَ بِهِ عَلَى الْعَبْدِ شَيْءٌ .

وَأَمَّا قَوْلُهُ : السَّيِّدُ لَا يَأْمُرُ عَبْدَهُ إِلَّا بِمَا فِيهِ جَرُّ نَفْعٍ ، أَوْ دَفْعُ مَضَرَّةٍ ،
وَذَلِكَ وَاجِبٌ .

قلنا : مجردُ هذا القدرِ لا يُفيدُ الوجوبَ ، إلا إذا أوجبَهُ السَّيِّدُ ، ولم
يرخصْ في تركِهِ .

أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ قَالَ لَهُ : الْأَوَّلَى أَنْ تَفْعَلَ كَذَا ، وَيَجُوزُ أَنْ لَا تَفْعَلَهُ : جَازٌ
لَهُ أَنْ لَا يَفْعَلَ ؟ . وَكَذَلِكَ : لَوْ عَلِمَ أَنَّ غَيْرَهُ يَقُومُ مَقَامَهُ فِي دَفْعِ الْمَضَرَّةِ !!

قوله : يشترطُ في جوازِ هذا التعليلِ : أَنْ لَا يَكُونَ الْمَأْمُورُ بِهِ مَعْصِيَةً .

قلنا : هَبْ أَنَّ هَذَا الشَّرْطَ مَعْتَبَرٌ ، وَلَكِنْ يَجِبُ فِيهَا وَرَاءَهُ إِجْرَاءُ اللَّفْظِ
عَلَى ظَاهِرِهِ .

قوله : لَوْ كَانَ تَرْكُ الْمَأْمُورِ بِهِ عِلَّةً لِلذَّمِّ : لَمَّا جَازَ تَرْكُ الْمُنْدُوبِ .

قلنا : هَذَا إِنَّمَا يَصَحُّ ، لَوْ كَانَ الْمُنْدُوبُ مَأْمُورًا بِهِ . وَهَذَا أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ .
وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

الدليل الثاني عشر : لَفْظُ إِفْعَلْ دَالٌّ عَلَى اقْتِضَاءِ الْفِعْلِ ، وَوُجُودِهِ :
فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ مَانِعًا مِنْ نَقِيضِهِ ؛ قِيَاسًا عَلَى الْخَبَرِ فَإِنَّهُ لَمَّا دَلَّ عَلَى الْمَعْنَى : كَانَ
مَانِعًا مِنْ نَقِيضِهِ .

والجامعُ بَيْنَ الصَّوْرَتَيْنِ : أَنَّ اللَّفْظَ لَمَّا وَضَعَ لِإِفَادَةِ مَعْنَى فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ
مَانِعًا مِنَ النَّقِيضِ : تَكْمِيلًا لِذَلِكَ الْمَقْصُودِ ، وَتَقْوِيَةً لِحَصُولِهِ .

فَإِنْ قِيلَ : لَا نَزَاعَ فِي أَنَّ مَا دَلَّ عَلَى شَيْءٍ فَإِنَّهُ يَمْنَعُ مِنْ نَقِيضِهِ ، لَكِنْ لَمْ لَا

يجوزُ أن يقال : مدلولُ قوله : إِفْعَلْ هو : أن الأولى إدخاله في الوجود ؛ فلا جرمَ يمنع من عدم هذه الأولوية .

والجواب : أن الفعل مشتق من المصدر ، فإشعاره لا يكون إلا بالمصدر ، والمصدر في قولنا : ضرب ، يضرب ، إضرب هو : الضرب لا أولوية الضرب ، فإشعار لفظ الخبر والأمر بالضرب ، لا بأولوية الضرب .

وإذا كان إشعار الأمر والخبر ليس بأولوية الضرب ، بل بنفس الضرب وثبت : أن المشعر بالشيء مانع من نقيضه : وجب أن يكون لفظ إضرب : مانعاً من عدم الضرب ، لا من عدم أولوية الضرب ؛ ولأجل هذا كان الخبر مانعاً من النقيض . والله أعلم .

الدليل الثالث عشر : الأمر يفيد رجحان الوجود على عدمه ؛ وإذا كان كذلك : وجب أن يكون مانعاً من الترك .

وإنما قلنا : إنه يفيد الرجحان ؛ لأن المأمور به ، إن لم تكن مصلحته راجحة لكان إما أن يكون خالياً عن المصلحة ، أو تكون مصلحته مرجوحة أو تكون مساوية للمفسدة .

فإن كان خالياً عن المصلحة كان محض المفسدة : فلا يجوز ورود الأمر

به .

وإن كانت مصلحته مرجوحة : فذلك القدر من المصلحة يصير معارضاً بمثله من المفسدة : فيبقى القدر الزائد من المفسدة خالياً عن المعارض : فيكون ورود الأمر به أمراً بالمفسدة الحالية ؛ فيعود إلى القسم الأول .

وإن كانت مصلحته معادلة لمفسدته : كان ذلك عبثاً ؛ وهو غير لائق بالحكيم .

وإذا بطلت هذه الأقسام : لم يبقَ إلا أن تكون مصلحة خالية عن المفسدة وإن كان فيه شيء من المفسد ، ولكن تكون مصلحته زائدة .

وعلى التقديرين : يثبت رجحان المصلحة .

وإذا ثبت هذا فنقول : وجب أن لا يرد الإذن بالترك ؛ لأن الإذن في تفويت المصلحة الراجحة إذن في تفويت المصلحة الخالصة ؛ لأنه إن وجدت مفسدة مرجوحة فتصير هي معارضة بما يعادها من المصلحة : فيبقى القدر الزائد من المصلحة مصلحة خالصة .

وإن لم توجد مفسدة أصلاً : كانت المصلحة خالصة ؛ فيكون الإذن في تفويته إذنًا في تفويت المصلحة الخالصة عن شوائب المفسدة ؛ وذلك غير جائز عرفاً : فوجب أن لا يجوز شرعاً ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : « ما رآه من حسن حسناً فهو : عند الله حسن ، وما رآه المسلمون قبيحاً عند الله قبيح » ، فمقتضى هذه الدلالة : أن لا يوجد شيء بات اليقينة ، ترك العمل به في حق البعض تخفيفاً من الله تعالى على وجب أن يبقى الباقي على حكم الأصل .

إن قيل : ما ذكرتموه معارض بوجه آخر وهو : أنه كما أن الإذن في المصلحة الخالصة قبيح عرفاً : فكذا إلزام المكلف استيفاء المصلحة لا لو لم يستوفها لاستحق العقاب قبيح أيضاً ، لأنه يصير حاصل الأمر أن الشرع : استوف هذه المنافع لنفسك ، وإلا عاقبتك ؛ وهذا قبيح .

والجواب : ما ذكرتموه قائم في كل التكاليف ، فلو كان ذلك معتبراً لما ثبت شيء من التكاليف .

الدليل الرابع عشر : لا شك أن الأمر يدل على رجحان طرف الوجود على طرف العدم فنقول : هذا الرجحان لا ينفك عن قيدين :

أحدهما : المنع من الترك . والآخر : الإذن في الترك .

ولا شك أن إفضاء المنع من الترك إلى الوجود أكثر من إفضائه إلى العدم . ولا شك أن إفضاء الإذن في الترك إلى العدم أكثر من إفضائه إلى الوجود .

ولا شك أن الذي يكون أكثر إفضاءً إلى الشيء الراجح راجح في الظن على ما يكون أكثر إفضاءً إلى المرجوح ؛ فإذن : شرعية المنع من الترك راجح في الظن على شرعية الإذن في الترك .

والراجح في الظن واجب العمل به بالنص والمعقول : أما النص فقولُه عليه الصلاة والسلام : « أنا أقضي بالظاهر » .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن أحد النقيضين إذا كان راجحاً على الآخر في الظن فلم يعمل بالراجح : لوجب العمل بالمرجوح : فيكون ذلك ترجيحاً للمرجوح على الراجح ؛ وإنه غير جائز بالضرورة .

الثاني : أنه وجب العمل بالفتوى ، والشهادة ، وقيم المتلفات ، وأروش الجنایات ، وتعيين القبلة عند حصول الظن .

وإنما وجب العمل به : ترجيحاً للراجح على المرجوح ، وذلك المعنى حاصلها هنا : فوجب العمل به .

الدليل الخامس عشر : الوجوب ينبغي أن تكون له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي : إفعل ؛ فوجب أن تكون إفعل للوجوب .

إنما قلنا : إن الوجوب له صيغة مفردة في اللغة ؛ لأن الوجوب معنى تشتد

الحاجة إلى التعبير عنه والناس قادرون على الوضع ، والمانع زائل ظاهراً ،
والقادر إذا دعاه الداعي إلى الفعل حال عدم المانع : وجب حصول الفعل
منه : فثبت أن الوجوب له صيغة مفردة في اللغة .

وإنما قلنا : إن تلك الصيغة هي : صيغة إفعال ؛ لأن تلك الصيغة إما أن
تكون صيغة إفعال ، أو غيرها ؛ والثاني باطل بالإجماع .

أما عند الخصم فلائه يُنكر ذلك على الإطلاق . وأما عندنا : فلأننا لا
نقول به في غير صيغة إفعال .

وإذا بطل هذا القسم : ثبت القسم الأول ، وإلا لكانت اللغة خالية عن
لفظة مفردة دالة على الوجوب ، مع أن الدليل قد دل على وجودها .

فإن قيل : لا نسلم أن الوجوب له صيغة في اللغة .

قوله : الداعي قائم .

قوله ؛ ولا نسلم أن الداعي قائم .

قوله : الوجوب معنى تشد الحاجة إلى التعبير عنه .

قلنا : لا نسلم .

سلمناه ؛ لكن لم قلت : إنه لا بد من تعريفه باللفظ ، ولم لا تكفي فيه

قرينة الحال ؟

سلمنا شدة الحاجة إلى لفظ يدل عليه ، لكنه قد وجد وهو : قوله :

أوجب ، وألزم ، وحتم .

فإن ادّعت : أنه لا بد من اللفظ المفرد ، طابناك بالدلالة عليه .

سلمنا قيام الدلالة وحصول الداعي فلم قلت : إنه لا مانع ؟

ثم نقول : المانع هو : أن اللغات توقيفية ، لا اصطلاحية ، وإذا كان

كذلك : كانوا ممنوعين من وضع الألفاظ للمعاني .

سَلَّمْنَا قِيَامَ الدَّاعِي ، وزوال المانع فَلَمْ قَلْتُ : بأنه يجب الفعل ؟ .

ثم نقول : ما ذكرتموه من الدليل منقوض ، ومعارض .

أما النقض ؛ فلأن الحاجة إلى وضع لفظ يدل على الحال ، ولفظ آخر يدل على الاستقبال على التعيين شديدة ، مع أنه لم يوجد ذلك في اللغة .
وأيضاً : فأصناف الروائح مختلفة ، والحاجة إلى تعريفها شديدة مع أنه لم توضع لها ألفاظ مفردة . وكذا أصناف الاعتمادات متميزة ، مع أنه لم توضع لها ألفاظ مفردة .

وأما المعارضة فمن وجهين :

أحدهما : أن الوجوب كما أنه معنى تشتد الحاجة إلى التعبير عنه فكذا أصل الترجيح أعني : القدر المشترك بين الوجوب والندب .

والندب معنى تشتد الحاجة إلى التعبير عنه ، فوجب أن يضعوا له لفظاً ، ولا لفظ له سوى إفعل : فوجب كونه موضوعاً له .

ومن قال : إنه للندب وحده قال : الندبة معنى تشتد الحاجة إلى تعريفها فلا بد من لفظ ، ولا لفظ سوى هذا : فوجب كونه للندب .

ومن قال بالاشتراك قال : قد يحتاج الإنسان إلى التعبير عن أحد هذين الأمرين على سبيل الإبهام فلا بد من لفظ ؛ ولا لفظ له إلا هذا : فوجب كونه موضوعاً لهما بالاشتراك .

وثانيهما : أن الوجوب معنى تشتد الحاجة إلى التعبير عنه فلو كانت صيغة إفعل موضوعاً له لوجب أن يعرف ذلك كل أحد ، ولو عرفه كل أحد لزال

الخلاف ؛ فلم لم يزل : علمنا أنه غير موضوع له .

سلمنا أنه لا بد من لفظ ، وأن ذلك اللفظ هو : إفعَل ، فلم لا يجوز أن يكون موضوعاً للنذب أيضاً بالاشتراك ؟ .

ثم نقول : الدليل الذي ذكرتموه يقتضي إثبات اللغة بالقياس ؛ وهو غير جائز .

والجواب : قوله : لا نسلم شدة الحاجة إلى التعبير عن معنى الوجوب . قلنا : الدليل عليه أن الإنسان الواحد لا يستقل بإصلاح كل ما يحتاج إليه ، بل لا بد من الجمع العظيم حتى يُعين كل واحد منهم صاحبه في مهمه ، لتنظم مصلحة الكل ، وإذا احتاج الإنسان إلى فعل يفعلُه الغير لا محالة وأن ذلك الغير لا يعلم منه ذلك إلا إذا عرفه فحينئذ : يحتاج إلى أن يعرفه أنه لا بد وأن يأتي بذلك الفعل ، وأنه لا يجوز له الإخلال به : فثبت أن هذا المعنى ، مما تشتد الحاجة إلى تعريفه .

قوله : هب أنه لا بد من تعريفه فلم قلت : إن ذلك التعريف لا يحصل إلا باللفظ ؟ .

قلنا : لأنهم إنما اتخذوا العبارات مُعرفات لما في الضمائر دون غيرها : لأجل أن الإتيان بالعبارات أسهل من الإتيان بغيرها ؛ وهذا المعنى قائم في مسألتنا : فوجب القول به .

قوله : لم لا يكفي قوله : أوجب ، وألزم ؟

قلنا : لأن اللفظ المفرد أخف على اللسان من المركب فيغلب على الظن أن الواضع وضع لفظاً مفرداً لهذا المعنى : قياساً على سائر الألفاظ المفردة .

قوله : لم قلت : إنه لا مانع ؟ .

يُمكنُ جعلُهُ مجازاً عَنْهُ : فَكانَ ذلكَ أُولَى .

قوله : الحاجةُ إلى التعبيرِ عن النديَّةِ شديدةٌ .

قلنا : لكنَّ الوجوبَ أُولَى ؛ لأنَّ الواجبَ لا يجوزُ الإخلالُ به ، والمندوبُ يجوزُ الإخلالُ به ، والإخلالُ ببيانِ ما يجوزُ الإخلالُ بِهِ أُولَى من الإخلالِ ببيانِ ما لا يجوزُ الإخلالُ بِهِ .

وأما المعارضةُ الثانيةُ فهي : أنَّ اللَّفْظَ لو كانَ للوجوبِ ، لاشتَهَرَ .

قلنا : هَذَا إِنَّمَا يُلْزَمُ ، لو سَلِمَ عن المعارضِ ؛ أَمَّا إِذا كانَ له معارضٌ ، ولم يظهرِ الفرقُ بينَهُ ، وبين معارضِهِ إِلَّا على وجهٍ مخصوصٍ غامضٍ : لم يُلْزَمَ ذلكَ .

قوله : هَبْ أَنَّ لَفْظَ إِفْعَلْ موضوعٌ للوجوبِ ، فَلِمَ لا يجوزُ أَنْ يكونَ موضوعاً للنَدْبِ أيضاً بالاشتراكِ ؟ .

قلنا : لما تَقَدَّمَ : أنَّ الاشتراكَ على خلافِ الأصلِ .

قوله : هذا إثباتُ اللَّغَةِ بالقياسِ .

قلنا : سَنَبِّينُ في كتابِ القياسِ إِنْ شاءَ اللهُ تعالى أَنَّهُ جائِزٌ .

الدليلُ السادسُ عشرُ : حملُهُ على الوجوبِ يُفِيدُ القطعَ بعدمِ الإقدامِ على مخالفةِ الأمرِ ، وحملُهُ على النَدْبِ يَقْتَضِي الشكَّ فِيهِ : فوجبَ حملُهُ على الوجوبِ ؛ وَإِنَّمَا قلنا : إِنَّ حملَهُ على الوجوبِ يُفِيدُ القطعَ بعدمِ الإقدامِ على مخالفةِ الأمرِ ؛ لأنَّ المأمورَ بِهِ إِنَّمَا أَنْ يكونَ واجباً ، أو مندوباً .

فإِنْ كانَ واجباً فحملُهُ على الوجوبِ يَقْتَضِي القطعَ بعدمِ الإقدامِ على مخالفةِ الأمرِ .

يمكن جعله مجازاً عنه : فكان ذلك أولى .

قوله : الحاجة إلى التعبير عن الندبة شديدة .

قلنا : لكن الوجوب أولى ؛ لأن الواجب لا يجوز الإخلال به ، والمندوب يجوز الإخلال به ، والإخلال ببيان ما يجوز الإخلال به أولى من الإخلال ببيان ما لا يجوز الإخلال به .

وأما المعارضة الثانية فهي : أن اللفظ لو كان للوجوب ، لاشتهر .

قلنا : هذا إنما يلزم ، لو سلم عن المعارض ؛ أما إذا كان له معارض ، ولم يظهر الفرق بينه ، وبين معارضة إلا على وجه مخصوص غامض : لم يلزم ذلك .

قوله : هب أن لفظ إفعَل موضوع للوجوب ، فلم لا يجوز أن يكون موضوعاً للندب أيضاً بالاشتراك ؟ .

قلنا : لما تقدّم : أن الاشتراك على خلاف الأصل .

قوله : هذا إثبات اللغة بالقياس .

قلنا : سنبين في كتاب القياس إن شاء الله تعالى أنه جائز .

الدليل السادس عشر : حملهُ على الوجوب يُفيد القطع بعدم الإقدام على مخالفة الأمر ، وحملهُ على الندب يقتضي الشك فيه : فوجب حملهُ على الوجوب ؛ وإنما قلنا : إن حملهُ على الوجوب يُفيد القطع بعدم الإقدام على مخالفة الأمر ؛ لأن المأمور به إما أن يكون واجباً ، أو مندوباً .

فإن كان واجباً فحملهُ على الوجوب يقتضي القطع بعدم الإقدام على مخالفة الأمر .

وإن كَانَ مندوباً فالقولُ بوجوبه سعيٌّ في تحصيلِ ذلكِ المندوبِ بأبلغِ الوجوهِ : وذلكِ يُفيدُ القطعَ بعدمِ الإقدامِ على مخالفةِ الأمرِ . فإذاً على كلا التقديرينِ : هوَ غيرُ مُقَدِّمٍ على مخالفةِ الأمرِ .

أمَّا لو حملناه على الندبِ فتقديرُ أن يكونَ المأمورُ به مندوباً حصلَ القطعُ بعدمِ الإقدامِ على مخالفةِ الأمرِ .

أمَّا لو كَانَ واجباً ونحنُ قد جَوَّزْنَا لَهُ التَّركَ : كَانَ ذلكِ التَّركُ مخالفةً للأمرِ ؛ فثبتَ : أنَّ حملَهُ على الندبِ يقتضي الشكَّ في كونه مخالفاً للأمرِ .

وإذا ثبتَ هذا فنقولُ : وجبَ حملُهُ على الوجوبِ للنصِّ ، والمعقولِ : أمَّا النصُّ فقولهُ عليه الصلاة والسلامُ : « دَعْ مَا يَرِيئُكَ ، إِلَى مَا لَا يَرِيئُكَ » .

وأمَّا المعقولُ فهوُ : أَنَّهُ إِذَا تَعَارَضَ طَرِيقَانِ ، أَحَدُهُمَا آمِنٌ قِطْعاً وَالْآخَرُ مَخُوفٌ : كَانَ تَرْجِيحُ الْأَمْنِ عَلَى الْمَخَوفِ مِنْ مَوْجِبَاتِ الْعُقُولِ .

فإن قيلَ : لَا نَسْلُمُ أَنَّ حَمْلَهُ عَلَى الْمَنْدُوبِ يَقْتَضِي الشَّكَّ فِي الْإِقْدَامِ عَلَى الْمَحْظُورِ .

قوله : لِأَنَّهُ بِتَقْدِيرِ أَنَّ يَكُونُ الْمَأْمُورُ بِهِ وَاجِباً كَانَ حَمْلُهُ عَلَى النَّدْبِ سَعِيّاً فِي التَّركِ ؛ وَأَنَّهُ مَحْظُورٌ .

قلنا : لَا نَسْلُمُ أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمَأْمُورُ بِهِ وَاجِباً ؛ فَإِنَّا لَوَعَلَمْنَا بِدَلَالَةِ لُغَوِيَّةٍ : أَنَّ الْأَمْرَ مَا وَضَعَ لِلْوَجُوبِ ، وَعَلَمْنَا أَنَّ الْحَكِيمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَجْرِدَهُ عَنْ قَرِينَةٍ إِلَّا وَالْمَأْمُورُ بِهِ غَيْرُ وَاجِبٍ : فَإِذَا حَمَلْتُهُ عَلَى النَّدْبِ : أَمِنْتُ الضَّرَرَ .

سَلَّمْنَا قِيَامَ هَذَا الْإِحْتِمَالِ ، وَلَكِنْ حَمْلُهُ عَلَى الْوَجُوبِ فِيهِ أَيْضاً إِحْتِمَالٌ لِلضَّرَرِ ؛ لِأَنَّ بِتَقْدِيرِ أَنْ لَا يَكُونَ الْحَقُّ هُوَ : الْوَجُوبُ كَانَ اعْتِقَادُ كَوْنِهِ وَاجِباً

جهلاً وتكون نيّة الوجوب قبيحةً ، وكراهةً أضداده قبيحةً .

والجواب : إذا علمنا أنّ لفظ إفعَل لا يجوز استعماله إلا في أحد المعنيين : إمّا الوجوب ، أو الندب ، فقبل أن يُعلم ما يدلّ على كونه للوجوب فقط ، أو للندب فقط أولهما معاً فإننا إذا حملناه على الوجوب : قطعنا بأننا ما نخالفنا الأمر ، وإذا حملناه على الندب لم نقطع بذلك .

فإذن : قبل أن يُعلم ما يدلّ على كونه للوجوب فقط ، أو للندب فقط : يقتضي العقل حمّله على الوجوب : ليحصل القطع بعدم المخالفة .

ثم بعد ذلك قيام الدليل على أنّه للندب إشارة إلى المعارض ؛ من ادّعاء فعلية الدليل .

قوله : حمّله على الوجوب يقتضي احتمال الجهل .

قلنا : ما ذكرتموه إشارة إلى احتمال الخطأ في الاعتقاد وهو قائم في الطرفين . وما ذكرناه فهو احتمال الخطأ في العمل ، وهو حاصل على تقدير الندب ، دون تقدير الوجوب ؛ وإذا اشترك الطرفان في أحد نوعي الخطأ ، واختصّ أحدهما بمزيد خطأ : كان الجانب الخالي عن هذا الخطأ الزائد أولى بالاعتبار . والله أعلم .

واحتج من أنكر كون الأمر للوجوب بأمور :

أحدها : أنّ العلم بكون الأمر للوجوب إمّا أن يكون عقلياً ، أو نقلياً ، فالأول باطل ، لأنّ العقل لا مجال له في اللغات .

وأما النقل فإمّا أن يكون تواتراً ، أو آحاداً .

والتواتر باطل ؛ وإلا : لعرف كل واحد بالضرورة أنّه للوجوب .

والأحاد باطل ؛ لأن المسألة علمية ، ورواية الأحاد لا تُفيد العلم .

وهذه الحجة يحتج بها من يقول : لا أدري أن اللفظ موضوع للوجوب فقط أو للندب فقط أولهما معاً لأنه لو ادعى الاشتراك أو الندبية : لزمه أن يقال : العلم بالاشتراك أو بالندبية إنما يُستفاد من العقل ، أو النقل . إلى آخر التقسيم .

وثانيها : أن أهل اللغة قالوا : لا فرق بين الأمر والسؤال إلا من حيث الرتبة ؛ وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة ؛ فكما أن السؤال لا يدل على الإيجاب ، بل يُفيد الندبية : فكذلك الأمر .

وثالثها : أن لفظ إفعل وارد في كتاب الله وسنة رسوله في الوجوب والندب ؛ والاشتراك والمجاز على خلاف الأصل : فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك وهو : أصل الترجيح ؛ والدال على ما به الاشتراك ، غير الدال على ما به الامتياز ؛ لا بالوضع ، ولا بالاستلزام ؛ فلا يكون لهذه الصيغة إشعار البتة بالوجوب بل لا دلالة فيها إلا على ترجيح جانب الفعل ؛ وأما جواز الترك فقد كان معلوماً بالعقل ، ولم يوجد ما يزيل ذلك الجواز .

فإذن : وجب الحكم بأن ذلك الفعل راجع الوجود على العدم ، مع كونه جائز الترك ؛ ولا معنى للندب إلا ذلك .

والجواب عن الأول أن نقول : لم لا يجوز أن يُعرف ذلك بدليل مركب من النقل والعقل مثل قولنا : تارك المأمور به عاص ، والعاصي يستحق العقاب فيستلزم العقل من تركيب هاتين المقدمتين النقليتين : أن الأمر للوجوب .

سَلَمَناه : فَلِمَ لا يجوز أن يثبت بالأحاد ؟ . ولا نسلم أن المسألة قطعية ،

وقد بيّنا : أنه لا يقين في المباحث اللغوية .

وعن الثاني : أن عندنا أن السؤال يدل على الإيجاب ، وإن كان لا يلزم منه الوجوب ، فإن السائل قد يقول للمسؤول منه : لا تُخَلِّ بمقصودي ، ولا تتركه ، ولا تحيِّب رجائي ؛ فهذه الألفاظ صريحة في الإيجاب ، وإن كان لا يلزم من هذا الإيجاب ، الوجوب .

وعن الثالث : أن المجاز وإن كان على خلاف الأصل لكنه قد يوجد إذا دل الدليل عليه ، وقد ذكرنا : أن الدليل دل على كونها للوجوب : فوجب المصير إليه . والله أعلم .

المسألة الثالثة : الأمر الوارد عقيب الحظر ، والاستئذان : للوجوب خلافاً لبعض أصحابنا .

لنا : أن المقتضي للوجوب قائم ، والمعارض الموجود لا يصلح معارضاً : فوجب تحقق الوجوب .

بيان المقتضي : ما تقدّم من دلالة الأمر على الوجوب .

بيان أن المعارض لا يصلح معارضاً ، وجهان :

الأول : أنه كما لا يمتنع الانتقال من الحظر إلى الإباحة : فكذلك لا يمتنع الانتقال منه إلى الوجوب . والعلم بجوازه ضروري .

الثاني : أنه لو قال الوالد لولده : اخرج من الحبس إلى المكتب فهذا لا يُفيد الإباحة مع أنه أمر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس ، وكذا أمر الحائض ، والنفساء ، بالصلاة والصوم ورد بعد الحظر ، وأنه للوجوب . واحتج المخالف بالآية ، والعرف :

أَمَّا الْآيَةُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا ﴾ [الأحزاب : ٥٣] ،
﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة : ٢] ، ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ
أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ [البقرة : ٢٢٢] .

وهذا النوع من الأمر في كتاب الله ما جاء إلا للإباحة : فوجب كونه
حقيقة فيها .

وأما العرف فهو : أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا مَنَعَ عَبْدَهُ مِنْ فَعَلٍ شَيْءٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ :
إِفْعَلْهُ فُهِمَ مِنْهُ الْإِبَاحَةُ .

والجواب عن الأول : أَنَّهُ يُشْكِلُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ
الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] . فهذا يدلُّ على الوجوب . إذ الجهاد
فرضٌ على الكفاية . وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ﴾
[البقرة : ١٩٦] وحلق الرأس نُسْكٌ ، وليس بمباحٍ محضٍ .

وعن الثاني : أَنَّ العرفَ متعارضٌ ؛ لِأَنَّ مِنْ قَالَ لِابْنِهِ وَهُوَ فِي الْحَبْسِ :
أَخْرِجْ إِلَى الْمَكْتَبِ فَهُوَ : أَمْرٌ بَعْدَ الْحَظَرِ ، وَقَدْ يُفِيدُ الْوَجُوبَ . والله أعلم .

تنبيه : القائلون بأنَّ الأمرَ بعدَ الحظرِ : للإباحة : اختلفوا في النهي الواردِ
عقيبَ الوجوبِ .

فمنهم من طردَ القياسَ ، فقال : إِنَّهُ لِلْإِبَاحَةِ .

ومنهم من قال : لا تأثيرَ لها هنا للوجوبِ المقدمِ ، بل النهيُ يُفِيدُ
التحريمَ .

المسألة الرابعة : الأمرُ المطلقُ لا يُفِيدُ التكرارَ ، بل يُفِيدُ طلبَ الماهيةِ من
غيرِ إشعارٍ بالوحدةِ والكثرةِ ، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ الْمَطْلُوبَ لَمْ يَحْصَلْ بِالْمَرَّةِ الْوَاحِدَةِ : لا
جرمٌ يُكْتَفَى بِهَا . والأكثرونَ خالفوا فيه ؛ وهم ثلاث فرق :

إحداها : الَّذِينَ قالوا : إِنَّهُ يَقْتَضِي المَرَّةَ الواحدةَ لفظاً .

والثانية : أَنَّهُ يَقْتَضِي التكرارَ .

وثالثها : التوقُّفُ ، إمَّا لادِّعاءِ كَوْنِ اللَّفْظِ مشتركاً بينَ المَرَّةِ الواحدةِ ،
والتكرارِ . أو لأنَّه لا يُدرى أَنَّهُ حقيقةٌ في المَرَّةِ الواحدةِ ، أو في التكرارِ .
لَنَا وجوهٌ :

أحدها : أَنَّ صيغةَ إِفْعَلْ موضوعةٌ لطلبِ إدخالِ ماهيةِ المصدرِ في
الوجودِ : فوجبَ أن لا تدلَّ على التكرارِ ، ولا على المَرَّةِ .

بيانُ الأولِ : أَنَّ المسلمينَ أجمعوا على أَنَّ أوامَرَ الله تعالى منها : ما جاءَ
على التكرارِ ، كما في قوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] .

ومنها : ما جاءَ لا على التكرارِ ، كما في الحجِّ .

وفي حقِّ العبادِ أيضاً قد لا يفيدُ التكرارَ ، فإنَّ السَّيِّدَ إِذَا أَمَرَ عَبْدَهُ
بدخولِ الدارِ ، أو بشراءِ اللحمِ . لَمْ يعقلْ منه التكرارُ ، ولو ذمَّ السَّيِّدُ على
تركِ التكرارِ : لَلَّامَهُ العقلاءُ .

ولو كرَّرَ العبدُ الدخولَ ، لحسنَ من السَّيِّدِ أَنْ يلومهُ ويقولَ : إِنِّي قدَّ
أمرْتُكَ بالدخولِ ، وقد دخلْتَ فيكفي ذلكَ ، وما أمرْتُكَ بتكرارِ الدخولِ .

وقد يُفِيدُ التكرارُ ؛ فَإِنَّهُ إِذَا قالَ : احفظْ دابَّتِي ، فحفظَها ساعةً ثم
أطلقها : يُذَمُّ .

إذا ثبتَ هذا فنقولُ : الاشتراكُ والمجازُ خلافُ الأصلِ فلا بدَّ من جعلِ
اللفظِ حقيقةً في القَدْرِ المشتركِ بينَ الصورتينِ ، وما ذاكُ إِلا طلبُ إدخالِ ماهيةِ
المصدرِ في الوجودِ .

وإذا ثبت ذلك : وجب أن لا يدل على التكرار ؛ لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين ، لا دلالة فيه على ما به تمتاز إحدى الصورتين عن الأخرى : لا بالوضع ولا بالاستلزام .

فالأمر لا دلالة فيه البتة لا على التكرار ، ولا على المرة الواحدة ، بل على طلب الماهية . من حيث هي هي ؛ إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة : فصارت المرة الواحدة من ضرورات الإتيان بالأمور به : فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه .

وثانيها : أن أهل اللغة قالوا : لا فرق بين قولنا : يفعل ، وبين قولنا : ففعل ، إلا في كون الأول خبراً ، والثاني طلباً .

ثم أجمعنا على أن قولنا : يفعل يتحقق مقتضاه بتمامه في حق من يأتي به مرة واحدة : فكذا في الأمر ، وإلا لحصلت بينهما تفرقة في شيء غير الخبرية ، والطلبية : وذلك يقدر في قولهم .

وثالثها : أن القول بالتكرار يقتضي أن تستغرق الأوقات . بحيث لا يخلو وقت عن وجوب الأمور به ؛ إذ ليس في اللفظ إشعار بوقت معين : فليس حملة على البعض أولى من الباقي . لكن حملة على كل الأوقات غير جائزة :

أما أولاً : فبالإجماع .

وأما ثانياً : فلائنه إذا أمر بعبادة ، ثم أمر بغيرها : لزم أن تكون الثانية ناسخة للأولى ؛ لأن الأول قد استوعب جميع الأوقات ، والثاني يقتضي إزالته عن بعضها ؛ والنسخ هو : إزالة الحكم بعد ثبوته إلى بدل ؛ وقد حصل ذلك ها هنا وفي علمنا بأن الأمر ببعض الصلوات ليس نسخاً لغيرها ، وأن الأمر بالحج ليس نسخاً للصلاة : ما يدل على فساد ما قالوا .

وأما ثالثاً : فلأنه يلزم أن يكون الأمر بغسل بعض أعضاء الوضوء نسخاً لما تقدمه ، والأمر بالصلاة يكون نسخاً للأمر بالوضوء ؛ وذلك لا يقوله عاقل .

ورابعها : أننا نعلم حسن قول القائل لغيره : **إفعل كذا أبداً ، أو افعله مرة واحدة بلا زيادة** ؛ فلو دل الأمر على التكرار . لكان الأول تكراراً ، والثاني نقضاً ؛ ولما لم يكن كذلك : بطل ما قالوا .
احتج القائلون بالتكرار ، بوجوه :

أحدها : أن الصديق رضي الله عنه تمسك على أهل الردة في وجوب تكرار الزكاة بقوله تعالى : ﴿ **وَأَتُوا الزَّكَاةَ** ﴾ [البقرة : ٤٣] ، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة : فدل على انعقاد الإجماع على أن الأمر للتكرار .

وثانيها : أن الأمر طلب الفعل ، والنهي طلب الترك فإذا كان النهي الذي هو أحد الطرفين يفيد التكرار : فكذا الآخر .

وثالثها : أن الأمر لو لم يفد التكرار . لما جاز ورود النسخ عليه ، ولا الاستثناء ؛ لأن ورود النسخ على المرة الواحدة يدل على البداء وورود الاستثناء عليها يكون نقضاً .

ورابعها : أنه ليس في لفظ الأمر تعيين زمان ، فلا يكون اقتضاؤه لإيقاع الفعل في زمان أولى من اقتضائه لإيقاعه في زمان آخر ؛ فلما أن لا يقتضي إيقاعه في شيء من الأزمنة وهو باطل ؛ أو في كل الأزمنة ؛ وهو المطلوب .

وخامسها : أن الإحتياط يقتضي تكرار المأمور به ؛ لأنه بالتكرار يأمن من الإقدام على مخالفة أمر الله تعالى ، وبترك التكرار لا يأمن منه ؛ لاحتمال أن

يكون ذلك الأمر لل تكرار ؛ فوجب حملهُ على التكرار ؛ دفعاً لضررِ الخوفِ على النفس .

وأما القائلون بالاشتراكِ بينَ المرة الواحدة ، وبينَ التكرارِ فقد احتجوا بوجهين :

أحدهما : أنه يحسنُ الاستفهامُ فيه ، فيقال : أردتَ بأمرِكَ فعلَ مرةٍ واحدةٍ أم أكثرَ ؟ ولذلك قال سراقَةُ للنبي ﷺ : أحجَّتُنَا لعامِنَا هذا أم للأبدي ؟ : وحسنُ الاستفهامِ ، دليلُ الاشتراكِ .

وثانيهما : ورودُ الأمرِ في كتابِ الله تعالى ، وسنةِ رسوله صلى الله عليه وآله وسلم على الوجهين ؛ والأصلُ في الكلامِ الحقيقةُ : فكان الاشتراكُ لازماً .

والجواب عن الأول : لعلَّ رسولَ الله ﷺ بينَ للصحابية أن قوله : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ ، ﴿ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ﴾ يفيدُ التكرارَ ؛ فلما كانَ ذلك معلوماً للصحابية : لا جرمَ تمسَّك الصديقِ بهذه الآية في وجوبِ التكرارِ .

وعن الثاني : أن الفرقَ من وجهين :

الأوَّلُ : أن الانتهاءَ عن الفعلِ أبداً ممكنٌ ، أما الاشتغالُ به أبداً فغيرُ ممكنٍ : فظهرَ الفرقُ .

والثاني : أن النهيَ كالنقيضِ للأمرِ ؛ لأنَّ قولَ القائلِ لغيره : كنْ فاعلاً موجودٌ في قوله : لا تكنْ فاعلاً ، وإنما زادَ عليه لفظُ النفيِ فجَرى مجرى قوله : زيدٌ في الدارِ ، زيدٌ ليسَ في الدارِ ؛ وإذا كانَ النهيُ مناقضاً للأمرِ : وجبَ أن تكونَ فائدةُ النهيِ مناقضةٌ لفائدةِ الأمرِ .

فإذا كانَ قولنا : إِفْعَلْ يقتضي إيقاعَ الفعلِ ؟ في زمانٍ ما أيَّ زمانٍ كانَ

فقولنا : لا تَفْعَلْ وجب أن يقتضي المنع من إيقاعه في زمانٍ ما أيّ زمانٍ كان بل في الأزمنة كلّها ؛ لأنه إن لم يفعل اليومَ وفعل غداً : كان ممثلاً للأمر ، ولا يجوز أن يكون ممثلاً للأمر والنهي معاً ، مع كونها نقيضين ؛ فصحّ أن كون الأمر مفيداً للمرّة الواحدة : يقتضي أن يكون النهي مانعاً للفعل في جميع الأزمان .

ثم نقول : كون النهي مفيداً للتكرار يدلّ : على أن الأمر لا يُفيد إلا المرّة الواحدة ؛ لأنّ فائدة الأمر رفع فائدة النهي ، وفائدة النهي المنع من الفعل في كل الأزمان ، ففائدة الأمر رفع هذا المنع الكليّ ، ورفع المنع الكليّ يحصل بالثبوت ولو في زمانٍ واحدٍ فوجب أن تكون فائدة الأمر اقتضاء الفعل ، ولو في زمانٍ واحدٍ ؛ وإذا كان كذلك : لزّم من كون الأمر نقيضاً للنهي مع كون النهي مفيداً للتكرار أن يكون الأمر غير مفيدٍ للتكرار .

وعن الثالث : أن النسخ لا يجوز وروّده عليه ، فإذا ورد صار ذلك قرينةً في أنّه كان المراد به التكرار . وعندنا لا يمتنع حمل الأمر على التكرار ، بسبب بعض القرائن .

وأما الاستثناء . فإنّه لا يجوز على قول من يقول بالفور . أمّا من لم يقل به . فإنّه يجوز الاستثناء ، وفائدته : المنع من إيقاع الفعل في بعض الأوقات التي كان المكلف مخيراً بين إيقاع الفعل فيه ، وفي غيره .

وعن الرابع : أن الأمر عند القائلين بالفور يختصّ بأقرب الأزمنة إليه ، وعند منكريه : دالّ على طلب إيقاع المصدر من غير بيان الوحدة ، والعدد ، والزمان الحاضر والآتي ، بل على القدر المشترك بين التقيّد بالوقت ، ومقابليهما .

وعن الخامس : أن المكلف إذا علم أن اللفظ لا يدلّ على التكرار . أمّن من الخوف . على أنّه معارض بالخوف الحاصل من التكرار ؛ فإنّه ربما كان ذلك

مفسدة : كما في شراء اللحم ، ودخول الدار .

وأما الاستفهام والاستعمال فسيظهر إن شاء الله تعالى في باب العموم :
أنه لا يدل واحد منها على الاشتراك ، وعلى أن الأوامر الواردة بمعنى التكرار
بعضها يُفيد التكرار في اليوم وبعضها في الأسبوع ، وبعضها في الشهر وبعضها
في السنة : وظاهر أن ذلك لا يُستفاد إلا من دليل منفصل . والله أعلم .

المسألة الخامسة : اختلفوا في أن الأمر المعلق بشرط أو صفة ، هل
يقتضي تكرار المأمور به بتكرارهما ، أم لا ؟

مثال الصفة : قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة :

٣٨] .

ومثال الشرط : إن كان أو إذا كان زانياً فارجمه .

فنقول : كل من جعل الأمر المطلق مفيداً للتكرار : قال به هنا أيضاً .

وأما القائلون بأن الأمر المطلق لا يُفيد التكرار ، فمنهم من قال : بأنه هنا
هنا يُفيد التكرار . ومنهم من قال : لا يُفیده .

والمختار : أنه لا يُفیده من جهة اللفظ ؛ ويفیده من جهة ورود الأمر
بالقياس . فها هنا مقامان :

المقام الأول : في أنه من جهة اللفظ ، ويدل عليه وجوه :

أحدها : إن السيد إذا قال لعبده : اشتر اللحم إن دخلت السوق لا
يُعقل منه التكرار ؛ حتى لو اشتراه دفعة واحدة ، لا يلزمه الشراء ثانياً .

وثانيها : لو قال لامرأته : إن دخلت الدار فأنت طالق لا يتكرر الطلاق
بتكرار دخولها في الدار .

وكذلك لو قال : إن ردَّ الله عليَّ مالي أو دابتي أو صحَّتي فله علي كذا : لم يتكرَّر الجزاء بتكرَّر الشرط . وكذا لو قال الرجل لوكيله : طلق زوجتي إن دخلت الدار لم يثبت على التكرار .

وثالثها : أجمعنا على أنَّ الخبرَ المعلقَ على الشرطِ كقوله : زيدٌ سيدخلُ الدارَ ، لو دخلها عمروٌ ، فدخلها عمروٌ ، ودخلها زيدٌ : فإنه يُعدُّ صادقاً وإن لم يتكرَّر دخولُ زيدٍ عندَ دخولِ عمروٍ فوجبَ أن يكونَ في هذه الصورة كذلك . والجامعُ : دفعُ الضررِ الحاصلِ من التكليفِ بالتكرارِ .

ورابعها : أنَّ اللَّفْظَ ما دلَّ إلا على تعليقِ شيءٍ على شيءٍ . والمفهومُ من تعليقِ شيءٍ أعمُّ من تعليقِهِ عليه في كلِّ الصُّورِ ، أو في صورةٍ واحدةٍ ؛ لأنَّه يصحُّ تقسيمُ ذلكَ المفهومِ إلى هذينِ القسمينِ ، وموردُ التقسيمِ مشتركٌ بينَ القسمينِ فإذاً : تعليقُ الشيءِ على الشيءِ لا يدلُّ على تكرارِ ذلكَ التعليقِ .

المقام الثاني : في أنه يُفِيدُهُ من جهةِ ورودِ الأمرِ بالقياسِ ؛ والدليلُ عليه : إنَّ الله تعالى لو قال : إنَّ كانَ زانياً فارجمهُ ، فهذا يدلُّ على أنَّه تعالى جعلَ الزِّناً علَّةً لوجوبِ الرجمِ ، ومتى كانَ كذلكَ : لزم تكررُ الحكمِ عندَ تكرُّرِ الصِّفةِ .

بيان الأول : أنَّ القائلَ إذا قالَ : إن كان الرجلُ عالماً زاهداً فاقتلهُ ، وإنَّ كان جاهلاً فاسقاً فأكرمه فهذا الكلامُ مستقبِحٌ في العرفِ ، والعلمُ بذلكَ ضروريٌّ .

فلاستقباحُ إِمَّا أن يكونَ لأنَّه يفيدُ أنَّ هذا القائلَ جعلَ الجهلَ والفسقَ موجبينِ للتعظيمِ ، أو لأنَّه لا يفيدُ ذلكَ ؛ والثاني باطلٌ ؛ لأنَّه لو لم يُفِدِ العليَّةَ ، ولا منافاةً أيضاً بينَ الجهلِ ، وبينَ استحقاقِ التعظيمِ بسببِ آخرَ : من كونه

نسبياً ، شجاعاً ، جواداً ، فصيحاً فحينئذ : لم يكن إثبات استحقاق التعظيم مع كونه جاهلاً ، فاسقاً على خلاف الحكمة : فكان يجب أن لا يثبت وحيث ثبت : علمنا فساد هذا القسم ، وأن ذلك الاستقباح إنما حصل ؛ لأنه يفيد أن ذلك القائل جعل جهله وفسقه علة لاستحقاق الاكرام . فثبت : أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة .

فإذا صدر ذلك من الله تعالى : أفاد ظن أن الله تعالى جعل ذلك الوصف علة ؛ وذلك يوجب تكرر الحكم عند تكرر الوصف باتفاق القائسين . فثبت : أن قول الله تعالى : **إِنْ كَانَ زَانِيًا فَرَجِمُ** يفيد تكرار الرجم عند تكرار الزنا .

فإن قيل أولاً : هذا يشكل بقوله : **إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ** ؛ فإنه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول . وإن دخلت السوق فاشتر اللحم ؛ فإنه لا يتكرر الأمر بشراء اللحم عند تكرر دخول السوق .

ثم نقول : لا نسلم أنه يفيد ظن العلية :

أما قوله : **إِنْ كَانَ الرَّجُلُ عَالِمًا فَاقْتُلْهُ** فهذا الاستقباح إنما جاز ؛ لأن كونه عالماً ينافي جواز القتل ، فإثبات هذا الحكم مع قيام المنافي ؛ يوجب الاستقباح . سلمنا أنه يفيد العلية في هذه الصورة ، فلم قلت : إن في سائر الصور يجب أن يكون كذلك ؟

سلمنا أنه في جميع الصور يفيد العلية فلم قلت : إنه يلزم من تكرر العلة تكرر الحكم ؟ فإن السرقة وإن كانت موجبة للقطع لكن يتوقف إيجابها لهذا الحكم على شرائط كثيرة .

والجواب : أن قوله : **إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ** فهذا يفيد ظن أن هذا الإنسان جعل دخول الدار علة لوقوع الطلاق ، وإذا جعل الإنسان شيئاً علة

الحكم : لم يلزم من تكرر ما جعله ، تكرر ذلك الحكم .

ألا ترى أنه لو قال : أعتقت عبيدي غانماً لسوايدي ، وبعلّة كونه أسود
وكان له عبد آخر أسود : فإنه لا يعتق عليه ذلك العبد .

ومعلوم أن التنبيه على العلّة لا يزيد على التصريح بها .

أما إذا علمنا أو ظننا : أن الشارع جعل شيئاً علّةً لحكم فإنه يلزم من
تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم بإجماع القائسين . فثبت : أنه لا يلزم من
عدم تكرر الحكم عند تكرر المعلق عليه عندما يكون التعليق صادراً من العبد
أن لا يتكرر عند ما يكون التعليق صادراً من الله تعالى .

فإن قلت : هذا التكرار لا يكون مستفاداً من اللفظ بل يكون مستفاداً من
الأمر بالقياس .

قلت : هذا هو الحق ؛ وعند هذا يظهر أنه : لا مخالفة بين هذا
المذهب ، وبين ظاهر المذهب المنقول عن الأصوليين : من أنه لا يُفيد التكرار ؛
وهو حق .

ونحن نعني به : أنه يفيد ظن العلّة ، فإذا انضم الأمر بالقياس : حصل
من مجموعهما إفادة التكرار ؛ ولا منافاة بين هذا المذهب ، وبين ما قالوه .

قوله : الاستبباح إنما جاز لأن كونه فاسقاً ينافي جواز التعظيم .

قلنا : لا نسلم حصول المنافة ، لأن الفاسق قد يستحق الإكرام بجهات
أخر . والأصل : تخريج الحكم على وفق الأصل .

قوله : لم قلت : إنه لما حصل ظن العلّة في الصورة التي ذكرتموها :
حصل ظن العلّة في سائر الصور ؟ .

قلنا : لوجهين :

أحدهما : أنا نقيس عليه سائر الصور ؛ والجامع هو : أن الحكم إذا كان مذكوراً مع عليته : كان أقرب إلى القبول ، وذلك مصلحة المكلف : فيناسب الشرعية .

الثاني : أنا نعدُّ صوراً كثيرة ، وبين حصول ذلك الظن فيها ، ثم نقول : لا بدّ بينها من قدرٍ مشترك ، وذلك المشترك إمّا ما ذكرناه : من ترتيب الحكم على الوصف ، أو غيره .

والثاني مرجوح ؛ لأن الأصل عدد سائر الصفات : فتعين الأول : فعلمنا أن ترتيب الحكم على الوصف أينما كان : فإنه يُفيد ظنَّ العليّة .

قوله : لم قلت : إنه يلزم من تكرّر العلة تكرّر الحكم .

قلنا : هذا متفق عليه بين القائسين : فلا يكون المنع فيه مقبولاً . والله أعلم .

المسألة السادسة : في أن مطلق الأمر لا يُفيد الفور . قالت الحنفية : إنه يُفيد الفور . وقال قائلون : إنه يُفيد التراخي . وقالت الواقفية : إنه مشترك بين الفور ، والتراخي .

والحق : أنه موضوع لطلب الفعل وهو : القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور ، وبين طلبه على التراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً .

لنا وجوه :

أحدها : أن الأمر قد يردُّ عندما يكون المراد منه الفور تارة ، والتراخي

أخرى : فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين : دفعاً
للاشتراك والمجاز . والموضوع لإفادة القدر بين القسمين لا يكون له إشعار
بخصوصية كل واحد من القسمين ؛ لأن تلك الخصوصية مغايرة لمسمى
اللفظ ، وغير لازمة له فثبت : أن اللفظ لا إشعار له . لا بخصوص كونه
فوراً ، ولا بخصوص كونه تراخياً .

وثانيها : أنه يحسن من السيد أن يقول : **إفعل الفعل الفلاني في الحال ،**
أو غداً . ولو كان كونه فوراً داخلاً في لفظ **إفعل** . لكان الأول تكراراً ، والثاني
نقضاً ؛ وأنه غير جائز .

وثالثها : أن أهل اللغة قالوا : لا فرق بين قولنا : **يفعل** ، وبين قولنا :
يفعل إلا أن الأول خير ، والثاني أمر ، لكن قولنا : **يفعل** لا إشعار له بشيء من
الأوقات فإنه يكفي في صدق قولنا : **يفعل** إتيانه به في أي وقت كان من أوقات
المستقبل . فكذا قوله : **إفعل** وجب أن يكفي في الإتيان بمقتضاه الإتيان به في
أي وقت كان من أوقات المستقبل ، وإلا فحينئذ : يحصل بينهما فرق في أمر آخر
سوى كونه خبراً أو أمراً .

ورابعها : أن أهل اللغة قالوا في لفظ **إفعل** إنه أمر والأمر قدر مشترك بين
الأمر بالشيء على الفور ، وبين الأمر به على التراخي ؛ لأن الأمر به على الفور
أمر مع قيد كونه على الفور .

وكذلك الأمر به على التراخي أمر مع قيد كونه على التراخي : ومتى
حصل المركب فقد حصل المفرد : فعلمنا أن مسمى الأمر قدر مشترك بين الأمر
مع كونه فوراً وبين الأمر مع كونه متراخياً .

وإذا ثبت أن لفظ **إفعل** للأمر ، وثبت أن الأمر قدر مشترك بين هذين

القسمين : ثبت أن لفظ إَفْعَل لا يدل إلا على قذرٍ مشتركٍ بين هذين القسمين .

واحتج المخالف بأمور :

أحدها : قوله تعالى لإبليس : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف : ١٢] . عابه على أنه لم يأت في الحال بالأمور به ؛ وهذا يدل على أنه أوجب عليه الإتيان بالفعل حين أمره به إذ لو لم يجب ذلك : لكان لإبليس أن يقول : إنك أمرتني ، وما أوجبت علي في الحال ، فكيف استحق الذم بتركه في الحال ؟

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [آل عمران : ١٣٣] ، وقوله : ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ [المائدة : ٤٨] .

وثالثها : لو جاز التأخير لجاز إما إلى بدل ، أو لا إلى بدل ، والقسمان باطلان : فالقول بجواز التأخير باطل .

أما فساد القسم الأول فهو : أن البدل هو : الذي يقوم مقام المبدل منه من كل الوجوه فإذا أتى بهذا البدل : وجب أن يسقط عنه التكليف ، وبالاتفاق ليس كذلك .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يقال : البدل قائم مقام المبدل منه في ذلك الوقت لا في كل الأوقات ؟ : فلا جرم لم يلزم من الإتيان بالبدل سقوط الأمر بالمبدل !!

قلت : إذا كان مقتضى الأمر الإتيان بتلك الماهية مرة واحدة في أي وقت كان وهذا البدل قائم في هذا المعنى : فقد تأدى ما هو المقصود من الأمر بتمامه : فوجب سقوط الأمر بالكلية . بل ذلك العذر يتمشى بتقدير أن يقتضي الأمر التكرار ؛ ولكنه باطل .

وأما فساد القسم الثاني وهو القول بجواز التأخير لا إلى بدلٍ : فذلك يمنع من كونه واجباً ؛ لأنه لا يفهم من قولنا : إنه ليس بواجبٍ ؛ إلا أنه يجوز تركه من غير بدلٍ .

ورابعها : لو جاز التأخير . لجاز إمّا إلى غايةٍ معيّنة : بحيث إذا وصل المكلف إليها : لا يجوز له أن يؤخر الفعل عنها ، أو يجوز له التأخير أبداً ؛ والقسمان باطلان : فالقول بجواز التأخير باطل . إمّا قلنا : إنه لا يجوز له التأخير إلى غايةٍ : لأن تلك الغاية إمّا أن تكون معلومةً للمكلف ، أو لا تكون .

فإن كانت معلومةً له : فتلك الغاية ليست إلا أن تصير بحيث يغلب على ظنه أنه لو لم يشتغل بأدائه فاته ذلك الفعل ؛ بدليل أن كل من قال بجواز التأخير إلى غايةٍ معلومةٍ قال : إن تلك الغاية هي : هذا الوقت ، فالقول بإثبات غايةٍ أخرى خرق للإجماع ؛ وإنه غير جائز .

لكن القول بجواز التأخير إلى هذه الغاية باطل ؛ لأن الظن إن لم يكن لأمرة جرى مجرى ظن السوداوي : فلا عبرة به .

وإن كان لأمرة فكل من قال بهذا القسم قال : إن تلك الأمرة إمّا المرض الشديد ، أو علو السن . وهذا أيضاً باطل ، لأن كثيراً من الناس يموت فجأة ؛ وذلك يقتضي أنه ما كان يجب عليهم ذلك الفعل في علم الله تعالى مع أن ظاهر ذلك الأمر للوجوب .

وإمّا قلنا : إن تلك الغاية لا يجوز أن تكون مجهولة ؛ لأنه على هذا التقدير : يصير مكلفاً بأن لا يؤخر الفعل عن وقت معين مع أنه لا يعرف ذلك الوقت ؛ وهو تكليف ما لا يطاق .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز التأخير أبداً لأن التأخير أبداً تجويز للترك أبداً ،
وإنه ينافي القول بوجوبه .

وخامسها : أن السيد إذا أمر عبده بأن يسقيه الماء : فهم منه التعجيل ،
واستحسن العقلاء ذم العبد على التأخير ؛ والإسناد إلى القرينة خلاف الأصل :
فالأمر يفيد الفور .

وسادسها : أجمعنا على أنه يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور فنقول :
الفعل أحد موجبي الأمر ؛ فيجب على الفور ؛ قياساً على الاعتقاد
والجامع تحصيل المصلحة الحاصلة بسبب المسارعة إلى الامتثال .

وسابعها : أن الأمر يقتضي إيقاع الفعل فأشبه العقود في السياعات ، فلما
وقع العقد عقيب الإيجاب والقبول : فالأمر وجب أن يكون مثله . وتحريره : أنه
استدعاء فعل بقول مطلق : فيقتضي التعجيل : كالإيجاب في البيع .

وثامنها : أن الأمر ضد النهي فلما أفاد النهي وجوب الانتهاء على الفور :
وجب في الأمر أن يفيد الوجوب على الفور .

وربما أوردوا هذا على طريق آخر فقالوا : ثبت أن الأمر بالشيء نهى عن
تركه ، لكن النهي عن تركه : يوجب الانتهاء عن تركه في الحال والانتهاء عن
تركه في الحال لا يمكن إلا بالإقدام على الفعل في الحال : فثبت أن الأمر
يوجب الفعل في الحال .

وتاسعها : أجمعنا على أنه لو فعل عقيه : يقع الموقع ، ويخرج عن العهدة
وطريقة الاحتياط تقتضي وجوب الإتيان به على الفور لتحصيل الخروج عن
العهدة بيقين .

والجواب عن الأول : أنه حكاية حال ؛ فلعل ذلك الأمر كان مقروناً بما يدل على الفور .

وعن الثاني : أن قوله : ﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [آل عمران : ١٣٣] - مجاز : من حيث ذكر المغفرة ، وأراد ما يقتضيها وليس في الآية أن المقتضي لطلب المغفرة هو : الإتيان بالفعل على سبيل الفور . على أن هذه الآية لوددت على وجوب الفور : لم يلزم منه دلالة نفس الأمر على الفور .

وعن الثالث والرابع : أنه يشكل بما إذا صرح وقال : أوجب عليك أن تفعل هذا الفعل في أي وقت شئت : فكل ما جعلوه عذراً في هذه الصورة : فهو عذرنا عما ذكره . وكذلك يشكل بالكفارات ، والنذور ، وكل الواجبات الموسعة .

وعن الخامس : أنه معارض بما إذا أمر السيد غلامه بشيء ولم يعلم الغلام حاجة السيد إليه في الحال فإنه لا يفهم التعجيل . فإن حملتم ذلك على القرينة : ألزمنكم مثله .

فإن قلت : إن السيد يعلل ذمّه لعبده : بأنني أمرته بشيء ، فأخبره ولولا أن الأمر للفور ، وإلا : لما صح هذا التعليل .

قلت : وقد يعتذر العبد فيقول : أمرتني بأن أفعل ، وما أمرتني بالتعجيل ، وما علمت بأن في التأخير مضرّة .

وعن السادس : أنه يبطل بما لو قال : إفعل في أي وقت شئت ، وبالنذور والكفارات . ويبطل أيضاً بالخبر ؛ فإنه لو قال الشارع : يقتل زيد عمراً هنا يجب الاعتقاد في الفور ، ولا يجب حصول الفعل في الفور .

ولأن الاعتقاد غير مستفاد من الأمر فلا يجب حصول الفعل في الفور ؛

لأن من ركب الله العقل فيه فإذا نظر : علم أن امتثال أمر الله تعالى واجب .
وعن السابع : أنه يبطل بقوله : إفعل في أي وقت شئت ، ولأن الجامع
الذي ذكروه وصف طردي . وهو غير معتبر .
وعن الثامن : أن النهي يفيد التكرار : فلا جرم يوجب الفور ، والأمر لا
يفيد التكرار : فلا يلزم أن يفيد الفور .
وعن التاسع وهو : طريقة الاحتياط : أنه ينتقض بقوله : إفعل في أي
وقت شئت .

وأعلم : أن هذا النقض يرد على أكثر أدلتهم ، وهو لازم لا محيص عنه .
المسألة السابعة : في أن الأمر المعلق ، أو الخبر المعلق على شيء بكلمة إن
عدم عند عدم ذلك الشيء . والخلاف فيه مع القاضي بكر ، وأكثر المعتزلة .
لنا وجهان :

الأول : هو : أن النحويين سموا كلمة إن حرف شرط ، والشرط ما
ينتفي الحكم عند انتفائه ، فيلزم أن يكون المعلق بهذا الحرف متنفياً عند انتفاء
المعلق عليه .

أما أن النحويين سموا هذا الحرف بحرف الشرط ، فذلك ظاهر في
كتبهم .

وأما أن الشرط : ما ينتفي الحكم عند انتفائه ، فلأنهم يقولون : الوضوء
شرط صحة الصلاة ، والحوط شرط وجوب الزكاة ، وعنا بكونيهما شرطين :
انتفاء الحكم عند انتفائهما : والاستعمال دليل الحقيقة ظاهراً .

فإن قيل : لا نزاع في أن النحويين سموا هذا الحرف بحرف الشرط

ولكن لعل ذلك من اصطلاحاتهم الحادثة : كتسميتهم الحركات المخصوصة بالرفع ، والنصب ، والجزم وإن لم تكن تسمية هذه الحركات بهذه الأسماء موجودة في أصل اللغة .

سلمنا أن هذا الاسم أصلي ؛ لكن لا نسلم أن الشرط : ما ينتفي الحكم عند انتفائه بل شرط الشيء : ما يكون علامة على ثبوته الحكم ، من قولهم : أشرط الساعة أي علاماتها .

وإذا كان الشرط عبارة : عن العلامة لزم من ثبوتها ثبوت الحكم لكن لا يلزم من عدمها عدم الحكم .

سلمنا أن شرط الشيء : ما يقف عليه الحكم ، لكن مطلقاً أو بشرط أن لا يوجد ما يقوم مقامه .

الأول ممنوع ، والثاني مسلم . وعلى هذا التقدير : لا يلزم من عدم هذا الشرط عدم الحكم ، إلا إذا عرف أنه لم يوجد شيء ما ، يقوم مقام هذا الشرط .

والجواب : لما دلت الكتب النحوية على تسمية هذا الحرف بحرف الشرط ؛ وجب اعتقاد أن هذا الاسم كان حاصلاً في أصل اللغة وإلا : كان حصول هذا الاسم له النقل : وقد بينا أن النقل خلاف الأصل .

قوله : شرط الشيء : ما يدل على ثبوته .

قلنا : لو كان كذلك : لامتعت تسمية الوضوء بأنه شرط صحة الصلاة ؛ فإن الوضوء لا يدل على صحة الصلاة . وكذا القول في قولنا : الحول شرط وجوب الزكاة ، والاحصان شرط وجوب الرجم .

وأما اشراط الساعة فهي وإن كانت علامات دالة على وجوب الساعة :
لكن يمتنع وجود الساعة إلا عند وجودها ؛ فهي مسمأة بالاشراط ، لا بحسب
الاعتبار الأول ، بل بحسب الاعتبار الثاني .

قوله : شرط الشيء : ما ينتفي الحكم عند انتفائه مطلقاً ، أو إذا لم يوجد
ما يقوم مقامه ؟ .

قلنا : مطلقاً ؛ لأنه إذا ثبت كون شيء شرطاً ، وثبت أن لفظ الشرط
معناه في اللغة : ما ينتفي الحكم عند انتفائه وثبت أن ذلك الشيء يجب انتفاء
الحكم عند انتفائه فلو أثبتنا شيئاً آخر يقوم مقامه : لم يكن ذلك الشيء بعينه
شرطاً ، بل يكون الشرط إما هو ؛ أو ذلك الآخر لا على التعيين : وذلك يُنافي
قيام الدلالة على كونه بعينه شرطاً .

الحجة الثانية : ما روي أن يعلى بن أمية سأل عمر بن الخطاب رضي الله
عنه فقال : « ما بالنا نقصر ؟ » وقد أمنا ؟ ، فقال : « عجبت مما عجبت منه »
فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : « صدقة تصدق الله بها
عليكم ، فاقبلوا صدقته » .

ولو لم يفهم أن المعلق على الشيء بكلمة إن عدم عند عدم ذلك الشيء لم
يكن لذلك التعجب معنى !! .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنما تعجبا من ذلك ؛ لأنها عقلا من
الآيات الواردة في وجوب الصلاة وجوب الاتمام ، وأن حال الخوف مستثناة من
ذلك ، وما عداها ثابت على الأصل في وجوب الاتمام فلذلك تعجباً من ثبوت
القصر مع الأمن .

ثم نقول : هذا الحديث حجة عليكم ؛ لأنه لو امتنع المشروط عند عدم

الشرط : لَمَّا جازَ القصرُ عندَ عدمِ الخوفِ ؛ وقد جازَ : فعلمنا أَنَّهُ لا يَجِبُ عدمُ المشروطِ عندَ عدمِ الشرطِ .

والجوابُ عن السؤالِ الأولِ : أَنَّ الآياتِ الدالَّةَ على وجوبِ الصلاةِ ، لا تنطقُ بالاتِّمامِ ، ولا بأنَّ الأصلَ في الصلاةِ الاتِّمامُ ، بل المرويُّ عن عائشة رضي الله عنها أَنها قالت : « كانت صلاةُ السفرِ والحضرِ ركعتينِ ، فأقِرَّتْ صلاةُ السفرِ ، وزِيدَ في صلاةِ الحضرِ » .

وعن الثاني : أَنَّ ظاهرَ الشرعِ يَمْنَعُ من ذلك ؛ ولذلك ظهرَ التعجُّبُ ، لكن لا يمتنعُ أن يدلَّ دليلٌ على خلافِ . الظاهرِ . والله أعلم .
احتجَّ المخالفُ بالآيةِ ، والحكم :

أما الآيةُ فهو أَنَّ المعلقَ يأنُّ على شيءٍ ، لو كانَ عدماً عندَ عدمِ ذلك الشيءِ : لكانَ قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا قِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ مُحْصَنًا ﴾ [النور : ٣٣] ، دليلاً على أَنَّهُ ما حرَّم الاكراهَ على البغاءِ ، إِنْ لم يُرَدَّنَ التحصُّنُ . وقوله تعالى : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور : ٣٣] . وقوله : ﴿ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ [البقرة : ١٧٢] . وقوله : ﴿ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ [النساء : ١٠١] ، وقوله : ﴿ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ ﴾ [البقرة : ٢٨٣] . ففي جميعِ هذه الآياتِ الحكمُ غيرُ منتفٍ ، عندَ انتفاءِ الشرطِ .

وأما الحكمُ ، فهو : مَا إِذَا قَالَ لامرأَتِهِ : إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فهذا لا ينفِي الطلاقَ قبلَ ذلك الشرطِ حتَّى لو نَجَزَ ، أو علَّقَ بشرطٍ آخرَ : لم يكنْ مناقضاً للأوَّلِ . ولو لَزِمَ عدمُ المشروطِ عندَ عدمِ الشرطِ : لَزِمَ التناقضُ ها هنا .

والجواب عن الأول : أنَّ الظاهر يقتضي أنَّ لا يحرم الإكراه على البغاء :
إذا لم يُردَّن التحصُّن ، ولكن لا يلزم من عدم الحرمة القول بالجواز ؛ لأن زوال
الحرمة قد يكون لطريانِ المُحلِّ ، وقد يكون لامتناع وجوده عقلاً : وها هنا
كذلك ؛ لأنَّهنَّ إذا لم يُردَّن التحصُّن فقد أردنَّ البغاء ، وإذا أردنَّ البغاء : امتنع
إكراههنَّ على البغاء .

وعن الثاني : أنَّه إذا علَّق الطلاق على الدخول ، ثم نَجَزَ : فإنَّ كانَ
المنجَزُ واحدةً أو اثنتين : بقي التعليقُ : فالمنجَزُ غيرُ المعلقِ حتى لو تزوجتْ
بزوجٍ آخر ، وعادت إليه ، وتزوجها : وقع الطلاقُ المعلقُ .

وإنَّ كانَ المنجَزُ ثلاثاً فعندنا : المنجَزُ غيرُ المعلقِ ، حتى بقي المعلقُ موقوفاً
على دخول الدارِ ، فإذا تزوجتْ بزوجٍ آخر ، وعادت إليه ، ودخلت الدارَ :
وقع الطلاقُ المعلقُ . والله أعلم .

المسألة الثامنة : في الأمرِ المقيّد بعددٍ . فلنبحث أن الحكم المعلق بعددٍ
هل يدلُّ على حكمٍ ما زادَ عليه وما نقصَ عنه أم لا ؟ ١٩ .

أمَّا في جانبِ الزيادةِ فمضى أنَّ العددَ الناقصُ علّةٌ لعدمٍ ، أو امتنع ثبوتُ
ذلك الأمرِ في العددِ الزائدِ : فعلةٌ عدمٍ ذلك الأمرِ حاصلةٌ عند عدم حصولِ
العددِ الزائدِ .

مثاله : لو حظرَ الله تعالى علينا جلدَ الزاني مائةً كان الزائدُ على المائةِ
محظوراً ؛ لأنَّ المائةَ موجودةٌ في الزائدِ على المائةِ .

ولو قال : « إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلَ خَبثاً » :

فَجَعَلَ الْقَلَتَيْنِ عِلَّةً لَانْدِفَاعِ حَكْمِ النِّجَاسَةِ : فالزائد عليهما أولى أن يكون كذلك .

أما إذا كان العدد ناقصاً موصوفاً بحكم : لم يجب أن يكون الزائد عليه موصوفاً بذلك الحكم ؛ لأنه لا يلزم من كون عدد واجباً أو مباحاً أن يكون الزائد عليه واجباً أو مباحاً .

وأما في جانب النقصان فالحكم : إما أن يكون إباحتاً أو إيجاباً ، أو حظراً .

فإن كان إباحتاً لم يخل ما دون ذلك العدد : إما أن يكون داخلاً تحت ذلك العدد على كل حال ، أو لا يدخل تحت على كل حال ، أو يدخل تحت تارة ، ولا يدخل أخرى .

مثال الأول : أن يُبيح الله تعالى لنا جلد الزاني مائة ؛ فإنه يدل على إباحتها جلد خمسين ، لأن الخمسين داخلة في المائة .

ومثال الثاني : أن يُبيح الله عز وجل لنا أن نحكم بشهادة شاهدين ، فإنه لا يدل على إباحتها الحكم بشهادة الواحد ؛ لأن الحكم بشهادة الشاهد الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة شاهدين .

ومثال الثالث : أن يُبيح لنا استعمال القلتين من الماء إذا وقعت فيهما نجاسة ؛ فإنه قد أباح لنا استعمال القلة من هاتين القلتين ، ولا يدل على إباحتها استعمال قلة واحدة إذا وقعت فيها نجاسة ، لأن القلة الواحدة إذا وقعت فيها نجاسة غير داخلة تحت قلتين وقعت فيهما نجاسة .

أما إذا حظر الله تعالى علينا عدداً مخصوصاً فإنه يختلف أيضاً : فرجماً دلاً على حظر ما دونه من طريق الأولى ؛ لأنه إذا حظر استعمال القلتين إذا وقعت

فيهما نجاسة : فحظر القلّة الواحدة أولى . أمّا لو حظر الله تعالى علينا جلد الزاني مائة : لم يدلّ أنّ ما دونه محظور .

وأمّا إذا أوجب الله تعالى جلد الزاني مائة فإنّه يدل على وجوب جلد خمسين ؛ لأنّه لا يمكن فعل الكلّ إلا بفعل الجزء ، ولكنّه ينفي قصر الوجوب على الجزء . فثبت : أنّ قصر الحكم على العدد لا يدلّ على نفيه عمّا زاد ، أو نقص إلاّ لدليل منفصل .

واحتج المخالف بالسنة ، والاجماع :

أمّا السنة فهي : أنّ الله تعالى لما قال : ﴿ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴾ [التوبة : ٨٠] ، قال عليه الصلاة والسلام : « والله لأزيدن على السبعين » :

فعقل : أنّ الحكم منفي عن الزيادة . وأمّا الإجماع فهو : أنّ الأمة عقلت من تحديد جلد القاذف بالثمانين ، نفي الزيادة .

والجواب عن الأول : أنّ تعليق الحكم على السبعين كما لا ينفيه عن الزائد : فكذا لا يوجب ؛ فلعله صلى الله عليه وسلّم جوز حصول المغفرة لوزاد على السبعين . فلذلك قال ما قال .

وعن الثاني : أنّ ذلك النفي إنّما عُقِلَ بالبقاء على حكم الأصل . والله أعلم .

المسألة التاسعة : في الأمر المقيّد بالاسم : الجمهور منا ومن المعتزلة قالوا : إنّ الأمر والخبر المقيّد بالاسم لا يدلّ على نفي حكم ما عداه : كقول القائل : زيد في الدار ، لا يدلّ على أن عمرأ ليس فيها ؛ وإذا أمر بشيء لا يدلّ على أن غيره ليس بواجب .

وقال أبو بكر الدقاق منّا : إِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ .

لنا وجوه :

الأوّل : اتَّفَقَ الكلُّ على أَنَّهُ يجوزُ أنْ يقالَ : زيدٌ أَكَلَ أو شَرِبَ معَ العِلْمِ بأنَّ غَيْرَهُ فَعَلَ ذَلِكَ أيضاً .

الثاني : أنْ تخصِّصَ البعضُ بالذكرِ لو دُلَّ على نفي الحكمِ عن غيرِ المذكورِ : لبطلَ القياسُ ؛ لأنَّ التنصيصَ على حكمِ الأصلِ أنْ وُجِدَ معه التنصيصُ على حكمِ الفرعِ : كانَ حكمُ الفرعِ ثابتاً بالنصِّ ، لا بالقياسِ . وإنْ لم يُوجَدْ معه : كانَ النصُّ دالّاً على عدمِ الحكمِ في الفرعِ ؛ وحيثُ لا يجوزُ إثباتُهُ بالقياسِ ؛ لأنَّ النصَّ مقدّمٌ على القياسِ .

الثالثُ : لو دُلَّ قولُنا : زيدٌ أَكَلَ ، على أنْ غَيْرُهُ لمْ يَأْكُلْ لدلّ عليه إمّا بلفظه ، أو بمعناه ؛ والأوّلُ باطلٌ ؛ لأنَّه ليسَ في اللفظِ ذكرُ غيرِ زيدٍ ، فكيفَ يدلُّ على حكمِ غيرِ زيدٍ ؟ .

والثاني باطلٌ ؛ لأنَّ الإنسانَ قد يعلمُ : أنْ زيداً وعمراً يشتركان في فعلٍ ، ويكونَ له غرضُ في الأخبارِ عن أحدهما دونَ الآخرِ . فثبت : أَنَّهُ لا يدلُّ عليه لا بلفظه ، ولا بمعناه .

واحتجَّ المخالفُ : بأنَّه لا بدُّ في التخصيصِ من فائدةٍ ؛ ولا فائدةَ إلّا نفي الحكمِ عمّا عداهُ .

والجوابُ : المقدِّمةُ الثانيةُ ممنوعةٌ ؛ فلعلَّ غرضُهُ كانَ متعلّقاً بالأخبارِ عنه دونَ غيره ، فلهذا خصَّه بالذكرِ . والله أعلم .

المسألةُ العاشرةُ : في الأمرِ المُقيّدِ بالصفةِ . وهو كقوله : زكّوا عن الغنمِ السائمةِ .

واختلفوا في أنه هل يدل ذلك على أنه لا زكاة في غير السائمة ؟ .

الحق : أنه لا يدل وهو قول أبي حنيفة رحمه الله واختيار ابن سريج ،
والقاضي أبي بكر ، وإمام الحرمين والغزالي ، وقول جمهور المعتزلة . وذهب
الشافعي ، والأشعري رضي الله عنهما ومعظم الفقهاء منا : إلى أنه يدل .

لنا وجوه :

الأول : أن الخطاب المقيّد بالصفة لو دل على أن ما عداه يخالفه لدل
عليه : إما بلفظه ، أو بمعناه : لكنه لم يدل عليه من الوجهين : فوجب أن لا
يدل عليه أصلاً .

إنما قلنا : أنه لا يدل عليه بلفظه : لأن اللفظ الدال على ثبوت الحكم في
أحد القسمين إن لم يكن مع ذلك موضوعاً لنفي الحكم في القسم الثاني لم
يكن له عليه دلالة لفظية .

وإن كان موضوعاً له : فحينئذ : يكون ذلك اللفظ موضوعاً لمجموع
إثبات الحكم في أحد القسمين ، ونفيه عن القسم الآخر . ولا نزاع في دلالة
مثل هذا اللفظ ، على هذا النفي .

بيان أنه لا يدل عليه بمعناه : أن الدلالة المعنوية هي : أن يستلزم المسمى
شيئاً ، فينتقل الذهن من المسمى إلى لازمه .

وها هنا ثبوت الحكم في أحد القسمين لا يستلزم عدمه عن القسم
الثاني ؛ لأن الصورتين المشتركين في الحكم كقوله في سائمة الغنم زكاة ، في
معلوفة الغنم زكاة يجوز تخصيص إحداها بالبيان ، دون الثانية ، إما لأن بيان
الصورة الأخرى غير واجب ، أو إن كان واجباً ، لكنه يبيّن بطريق آخر .

أما إذا لم يكن واجباً فذلك : إما لأنه خطر بالالتكلم أحد القسمين

دون الثاني ، وهذا إنما يُعقل في حق غير الله تعالى .

أو أن خطر القسمان بالبال ؛ لكن السامع يحتاج إلى بيان أحد القسمين دون الثاني : كمن يملك السائمة ، ولا يملك المملوكة فإنه بعد حولان الحول يحتاج إلى معرفة حكم السائمة ، دون حكم المملوكة : فلا جرم يحسن من الشارع أن يخص السائمة بالذكر دون المملوكة .

وأما إذا وجب حكم القسمين معاً فهذا قد يكون ذكر حكم أحد القسمين دليلاً على ثبوت ذلك الحكم في القسم الآخر فإنه تعالى لما منع من قتل الأولاد خشية الاملاق : كان ذلك دليلاً على المنع من قتلهم عند الغنى بطريق الأولى .

وقد لا يكون كذلك ، لكنه : تبين حكم القسم الآخر بطريق آخر : إما خاص ، والفائدة فيه : أن إثبات الحكم باللفظ العام أضعف من إثباته دليل الخاص ؛ لاحتمال تطرق التخصيص إلى العام ، دون الخاص .

أو بقياس : كما نص على حكم الأجناس الستة في الربا وعرفنا حكم غيرها بالقياس ، والمقصود : أن ينال المكلف رتبة المجتهدين .

أو بالبقاء على حكم الأصل مثل أن يقول الشارع : لا زكاة في الغنم السائمة ، ثم نحن ننفي الزكاة عن المملوكة لأجل أن الأصل عدم الزكاة .

وإنما خص القسم الأول بالذكر ، لأن الاشتباه فيه أكثر ؛ فإن السائمة لما كانت أخف مثونة من المملوكة : كان احتمال وجوب الزكاة في السائمة أظهر من احتمال وجوبها في المملوكة . فثبت : أن تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نفي ذلك الحكم عن غيرها لا بلفظه ولا بمعناه فوجب أن لا يدل أصلاً .

فإن قيل المعتبر في الدلالة المعنوية القاطعة حصول الاستلزام قطعاً وفي

الدلالة المعنوية الظنيّة الظاهرة حصول الاستلزام ظاهراً ودعوى الاستلزام ظاهراً لا يقدح فيها عدم اللزوم في بعض الصور .

ألا ترى أنّ الغيم الرطب يدلّ على المطر ظاهراً ، ثمّ ذلك الظهور لا يبطل بعدم المطر في بعض الأوقات ؟ .

إذا عرفت هذا فنحن لا ندعي أنّ تعليق الحكم على الصفة : يدلّ على نفي الحكم عمّا عداه قطعاً إنّما ادّعينا أنّه يدلّ عليه ظاهراً .

وما ذكرتموه من تخلف هذه الدلالة في بعض الصور إنّما يقدح في ذلك الظهور : لو بيّنتم أنّ الاحتمالات التي ذكرتموها ها هنا مساوية في الظهور لاحتمال الذي ذكرناه ؛ وأنتم ما بيّنتم ذلك : فيكون دليلكم خارجاً عن محلّ النزاع .

والجواب : تعليق الحكم على الوصف لا يدلّ على انتفائه عن غيره البتّة ، أمّا قطعاً فلمّا سلّمتم ؛ وأمّا ظاهراً : فلأنّه لو دلّ عليه ظاهراً لكان صرّفه إلى سائر الوجوه مخالفة للظاهر ، والأصل عدم ذلك : وهذا القدر كافٍ في حصول ظنّ تساوي هذه الاحتمالات .

الدليل الثاني : أنّ الأمر المقيّد بالصفة تارة يردّ مع انتفاء الحكم عن غير المذكور وهو متفق عليه .

وتارة مع ثبوته فيه كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ ﴾ [الاسراء : ٣١] ، ثم لا يجوز قتلهم لغير الاملاق . وقال تعالى في قتل الصيد : ﴿ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ [المائدة : ٩٥] ، ثم إنّ قتله خطأ يلزمه الجزاء أيضاً .

وإذا ثبت هذا فنقول : الاشتراك والمجاز خلاف الأصل فوجب جعله

حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو : ثبوت الحكم في المذكور مع قطع النظر عن ثبوته في غير المذكور ، ونفيه عنه .

الدليل الثالث : هو أن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يلزمه ثبوت الحكم في الصورة الأخرى ، والاخبار عن ثبوت ذلك الحكم في إحدى الصورتين لا يلزمه الإخبار عنه في الصورة الأخرى .

فإذن : الإخبار عن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يدل على حال الصورة الأخرى ثبوتاً وعدمياً .

إنما قلنا : إن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يلزمه الحكم في الصورة الأخرى ثبوتاً وعدمياً : لأنه لا يمتنع في العقل اشتراك الصورتين المختلفتين في بعض الأحكام فإنهما لما كانتا مختلفتين فقد اشتركتا في الاختلاف ؛ فلا يمتنع أيضاً اختلافهما في بعض الأحكام .

وإذا ثبت الحكم في هذه الصورة : لم يلزم من مجرد ثبوته فيها ثبوته في الصورة الأخرى ، ولا عدمه عنها .

فدلل : على أن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يلزمه ثبوت ذلك الحكم في الصورة الأخرى ولا عدمه عنها .

وإنما قلنا : إن الإخبار عن حكم إحدى الصورتين لا يلزمه الإخبار عن حكم الصورة الأخرى : لأن إحدى الصورتين مخالفة للأخرى من بعض الوجوه : والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الحكم ، والعلم بذلك ضروري : فلا يلزم من كون إحداهما متعلق غرض هذا الإنسان بأن يتغير عنها كون الصورة الأخرى كذلك .

فثبت : أنَّ الإخبارَ عن إحدى الصورتين ، لا يلزمُهُ الإخبارُ عن الصورة الأخرى .

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان : ثبت أنَّ الإخبارَ عن ثبوت الحكمِ في هذه الصورة لا يدلُّ على حالة الصورة الأخرى وجوداً ولا عدماً : وذلك هو المطلوب .

الدليلُ الرابعُ : لو دلَّ تخصيصُ الحكمِ بالصفةِ على نفيه عما عداه : لدلَّ تخصيصُهُ بالاسمِ على نفيه عما عداه ؛ لكنَّ التخصيصَ بالاسم لا يدلُّ على نفيه عما عداه : فالتخصيصُ بالصفةِ وجبَ أن لا يدلَّ على نفيه عما عداه .

بيانُ الملازمةِ أنَّ التخصيصَ بالصفةِ لو دلَّ على نفي الحكمِ عما عداه لكانَ إنما يدلُّ عليه لأنَّ التخصيصَ لا بدُّ فيه من غرضٍ ، ونفي الحكمِ عما عداه يصلحُ أن يكونَ غرضاً والعلمُ بأنَّه لا بدُّ من غرضٍ مع العلمِ بأنَّ هذا المعنى يصلحُ أن يكونَ غرضاً : يفيدُ ظنَّ أنَّ هذا هو الغرضُ والعملُ بالظنِّ واجبٌ ؛ وكلُّ هذا المعنى موجودٌ في التخصيصِ بالاسمِ فوجبَ أن يكونَ التخصيصُ بالاسمِ يفيدُ نفي الحكمِ عما عداه ؛ لأنَّ الصورتينِ لما اشتركتا في العلةِ وجبَ اشتراكهما في الحكمِ .

ولما ثبت أنَّ التخصيصَ بالاسمِ لا يفيدُ نفي الحكمِ عما عداه : وجبَ في التخصيصِ بالصفةِ أن لا يدلَّ على ذلك أيضاً . والله أعلم .

احتجَّ المخالفُ بأمور :

الأول : أنَّ تعليقَ الحكمِ بالصفةِ يفيدُ في العرفِ نفيه عما عداه فوجبَ أن يكونَ في أصل اللُّغة كذلك

إنما قلنا : إنه يفيدُ ذلك في العرف : لأنَّ القائلَ إذا قال : الإنسانُ

الطويل لا يطير : واليهودي الميت لا يبصر يُضحك منه ، ويقال : إذا كان القصير لا يطير ، والميت المسلم لا يبصر فأئي فائدة للتقييد بالطويل ، واليهودي ؟ .

وإذا ثبت أنه في العرف كذلك : وجب أن يكون في أصل اللغة كذلك ؛ وإلا : لزَمَ النقل ؛ وهو خلاف الأصل .

الثاني : أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد فيه من خصص ، وإلا فقد ترجح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجح ، ونفي الحكم عن غيره يصلح أن يكون مقصوداً : فوجب حملُه عليه كثيراً لفوائد كلام الشرع ، أو لأنه مناسب والمناسبة مع الاقتران دليلُ العلّة : فيغلبُ على الظن أن علّة التخصيص هذا القدر .

الثالث : أنا قد دللنا على أن الحكم المعلق على الصفة ، يُشعرُ بكون ذلك الحكم مُعلّلاً بتلك الصفة ؛ وتعليل الأحكام التساوية بالعلل المختلفة خلاف الأصل ، على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس : فيلزم من انتفاء هذا الوصف انتفاء الحكم .

والجواب عن الأول : أن أهل العرف يضحكون من قول القائل : زيد الطويل لا يطير ، وبالاتفاق أن التخصيص ها هنا لا يُفيد نفي الحكم عما عداه .

وللمستدل أن يقول : لا نسلم أن التخصيص ها هنا لا يُفيد نفي الحكم عما عداه ، لأن قوله : زيد الطويل لا يطير تعليق للحكم بالصفة ؛ وأنه نفس عمل الخلاف .

بل ، لو قال : زيد يطير فهذا تعليق للحكم بالاسم ، وها هنا لا

يقولون : إنَّ تعليقه على الاسم عبثٌ ، بل يقولون : إنَّه بيانٌ للواضحات ؛
وفرقٌ بين أن يقولوا إنَّ هذا الكلام بيانٌ للواضحات ، وبين أن يقولوا : لا فائدة
في ذكر هذه الصفة البتة . وعلى هذا التقدير ، اندفع النقض .

وعن الثاني : أنا لا نسلم أنَّ التخصيص الصادر من القادر لا بدُّ فيه من
مخصَّص ؛ لأنَّ الهارب من السبع إذا عَنَّ له طريقان فإنه يختار سلوكَ أحدهما ،
دون الثاني لا المرجح .

وأيضاً : فقد بيَّنا : أنَّه لا حسنَ ولا قبحَ عقلاً فتخصيصُ الصورة المعينة
بالحكم المعين تخصيصٌ لأحدِ طرفي الجائزِ بذلك الحكم من غيرِ مرجحٍ .

وأيضاً : فتخصيصُ الله تعالى إحداثَ العالمِ بوقتٍ مُعينٍ دونَ ما قبله أو
ما بعده : تخصيصٌ من غيرِ مخصَّصٍ . وفي هذا المقام أبحاثٌ دقيقةٌ ، ذكرناها
في كتبنا العقلية .

سلمنا أنَّه لا بدُّ من فائدةٍ ؛ ولكنَّ سائرَ الوجوه التي عددناها في دليلنا
الأولِ فوائدٌ . وأيضاً : فجملةُ الدليلِ منقوضةٌ بالتخصيصِ بالاسم .

وعن الثالث : لا نسلم أنَّ تعليلَ الأحكامِ المتساوية ، بالعللِ المختلفةِ
خلافُ الأصلِ . وسيأتي تقريره في كتاب القياس إن شاء الله تعالى .

فرعان :

الأول : القائلون بأنَّ التخصيصَ بالصفةِ يدلُّ على نفي الحكمِ عما
عداهُ : أفروا بأنَّه لا دلالةَ له في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا
فَابْعَثُوا ﴾ [النساء : ٣٥] ، ولا في قوله عليه الصلاة والسلام : « أيما امرأةٍ
نكحتْ نفسَهَا بغيرِ إذنِ وَلِيِّهَا » ؛ لأنَّ الباعثَ على التخصيصِ هو : العادةُ ؛

فإن الخلع لا يجري غالباً إلا عند الشقاق ، والمرأة لا تُنكِح نفسها إلا عند إِبَاءِ الولي .

فإذن : لاحتمال أن يكون سبب التخصيص هو هذه العادة : لم يغلب على الظن أن سببه نفي الحكم عما عداه .

الثاني : تعليق الحكم على صفة في جنس : كقوله عليه الصلاة والسلام : في سائمة الغنم زكاة يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ، ولا يقتضي نفيه في سائر الأجناس .

وقال بعض الفقهاء من أصحابنا : إنه يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس .

لنا : أن دليل الخطاب نقيض النطق فلما تناول النطق سائمة الغنم : فدليله يقتضي معلوفة الغنم دون غيرها .

احتجوا : بأن السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة ، ويلزم من عدم العلة عدم الحكم ؛ لأن الأصل اتحاذ العلة .

والجواب : أن المذكور سوم الغنم ، لا مطلق السوم : فاندفع ما قالوه . والله أعلم .

المسألة الحادية عشرة : في أن الأمر هل يدخل تحت الأمر . ذكر أبو الحسين البصري فيه تفصيلاً لطيفاً فقال : هذا الباب يتضمن مسائل :

أولها : أنه هل يمكن أن يقول الإنسان لنفسه : إفعل مع أنه يريد ذلك الفعل ؟ ؛ ومعلوم : أنه لا شبهة في إمكانه .

وثانيها : أن ذلك هل يسمّى أمراً ؟ .

والحق : أنه لا يُسمّى به ؛ لأن الاستعلاء معتبر في الأمر ، وذلك لا يتحقق إلا بين شخصين . ومن لا يعتبر الاستعلاء فله أن يقول : إن الأمر طلب الفعل بالقول من الغير ؛ فإذا لم توجد المغايرة : لا يثبت اسم الأمر .

وثالثها : أن ذلك هل يحسن أم لا ؟ .

والحق : أنه لا يحسن ؛ لأن الفائدة من الأمر إعلام الغير كونه طالباً لذلك الفعل . ولا فائدة في إعلام الرجل نفسه ما في قلبه .

ورابعها : إذا خاطب الإنسان غيره بالأمر ، هل يكون داخلًا فيه ؟ .
والحق : أنه إما أن ينقل أمر غيره بكلام نفسه ، أو بكلام ذلك الغير .

أمّا الأول : فإن كان يتناولُهُ : دخل فيه ؛ وإلا لم يدخل فيه .

مثال الأول أن نقول : إن فلاناً يأمرنا بكذا .

ومثال الثاني أن نقول : إن فلاناً يأمركم بكذا .

وأمّا الثاني فكقوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النساء : ١١] ؛ فهذا يدخل الكل فيه ؛ لأن ذلك خطابٌ مع جملة المكلفين ؛ فيتناولهم بأسرهم إلا من خصّه الدليل . والله أعلم .

المسألة الثانية عشرة : في الأمر الوارد عقيب الأمر بحرف العطف ، وبغير حرف العطف .

المقابل إذا قال لغيره : إفعل ثم قال له : إفعل : لم يخل الأمر الثاني : إما أن يتناول مخالفاً ما يتناولُهُ الأمر الأول ، أو مماثله .

فإن تناول ما يخالفه : اقتضى شيئاً آخر لا محالة وهو ضربان :

أحدهما : يصح اجتماعه مع الأول . والآخر لا يصح .

فالذي يصح اجتماعه مع الأول يجب على المأمور فعلهما : إما مجتمعين ، أو مفترقين ؛ إلا أن تدلّ دلالة منفصلة على وجوب الجمع ، أو وجوب التفريق ، مثله قول القائل لغيره : صلّ ، صمّ .

وأما ما لا يصح أن يجتمع مع الأول فتارة : لا يصح عقلاً كالصلاة الواحدة في مكانين .

وتارة : لا يصح سمعاً : كالصلاة والصدقة ؛ وكلا القسمين لا يصح الأمر بفعلهما إلا مفترقين .

أما إذا تناول الأمر الثاني مثل ما تناوله الأمر الأول فلا يخلو إما أن يكون ذلك المأمور به يصح التزايد فيه ، أو لا يصح .

فإن صحّ فإما أن يكون الأمر الثاني غير معطوف على الأول ، أو يكون معطوفاً عليه .

فإن لم يكن معطوفاً عليه فعند القاضي عبد الجبار بن أحمد : أنه يُفید غير ما يُفیدُه الأول ، إلا أن تمنع العادة من ذلك ، أو يرد الأمر الثاني معرفاً ، وهذا هو المختار .

وقال أبو الحسين البصري : الأشبه الوقف .

مثال ما تمنع منه العادة قول القائل لغيره اسقني ماءً ، اسقني ماءً : فالعادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة في الأكثر .

ومثال ما يمنع منه التعريف الحاصل بالأمر الثاني قول القائل لغيره : صلّ

ركعتين ؛ فإنه إذا قال له : صل الصلاة : انصرف إلى تلك الركعتين ؛ لأنَّ لَامَ الجنس تنصرف إلى العهد المذكور .

ومثال ما يعرَى عن كلا القسمين قول القائل لغيره : صل غداً ركعتين ، صل غداً ركعتين . والدليل على أنه يفيد غير ما يفيد الأول وجهان :

الأول : أنَّ الأمر يقتضي الوجوب ، والفعل الأول وجب بالأمر الأول : فيستحيل وجوبه بالأمر الثاني ؛ لأنَّ تحصيل الحاصل محالٌ : فلو انصرف الأمر الثاني إلى الفعل الأول لزم حصول ما يقتضي الوجوب من غير حصول الأثر ؛ وذلك غير جائز : فوجب صرفه إلى فعل آخر .

الثاني : أننا لو صرفنا الأمر الثاني إلى عين ما هو متعلق الأمر الأول : لكان الأمر الثاني تأكيداً ؛ ولو صرفناه إلى غيره : لأفاد فائدة زائدة .

وإذا وقع التعارض بين أن يفيد الكلام فائدة أصلية ، وبين أن يفيد تأكيداً : فلا شك حملة على الأول أولى .

وأما إن كان الأمر الثاني معطوفاً على الأول فإن لم يكن معرفاً : فإنه يفيد غير ما يفيد الأول ؛ لأنَّ الشيء لا يعطف على نفسه .

مثاله أن يقول القائل لغيره : صل ركعتين ، وصل ركعتين .

فأما إن كان الثاني معطوفاً على الأول ، ومعرفاً كقول القائل لغيره : صل ركعتين ، وصل الصلاة فعند أبي الحسين : أنَّ الأشبه هو : الوقف ، فإنه يمكن أن يقال : يجب حملة على تلك الصلاة ، لأجل لام التعريف ، ويمكن أن يقال : بل يجب حملة على صلاة أخرى ؛ لأجل العطف ، وليس أحدهما بأولى من الآخر : فوجب التوقف .

وعندي : أنَّ هذا الأخير أولى ؛ لأنَّ لام الجنس قد تكون لتعريف

الماهية ، كما قد تكون لتعريف المعهود السابق ؛ ويتقدير أن تكون للمعهود السابق : فيمكن أن يكون المعهود السابق هو : الصلاة التي تناولها الأمر الأول ؛ ويمكن أن تكون صلاة أخرى تقدم ذكرها ، وإذا كان كذلك : بقي العطف سليماً عن المعارض .

أمّا إذا كان الثاني أمراً يمثل ما تناوله الأمر ، وكان ذلك مما لا يصح فيه التزايد في المأمور به : فلا يخلو إما أن يمتنع ذلك عقلاً : كقتل زيد ، وصوم يوم .

أو يمتنع ذلك شرعاً : كعتي زيد ، فإنه قد كان يجوز أن يتزايد عتقه ، ويقف تمام حرّيته على عدد : كالطلاق .

وإذا لم يصح التزايد في المأمور به لم يخل الأمران : إما أن يكونا عامين ، أو خاصين ؛ أو يكون أحدهما عاماً ، والآخر خاصاً .

فإن كانا عامين أو خاصين : وجب أن يكون مأمورهما واحداً ، وأن يكون الأمر الثاني تأكيداً للأول : سواء ورد مع حرف العطف ، أو بدونه .

مثال العامّين بحرف عطف قول القائل لغيره : اقتل كل إنسان واقتل كل إنسان .

ومثاله بلا حرف عطف : أن يسقط من الأمر الثاني حرف العطف .

ومثال الخاصّين بحرف عطف ، وبغير حرف عطف قوله : اقتل زيدا ، واقتل زيدا ، وقوله : اقتل زيدا ، اقتل زيدا .

وأمّا إذا كان أحدهما عاماً ، والآخر خاصاً سواء تقدم العام أو الخاص : فالأمر الثاني إما أن يكون معطوفاً على الأول ، أو غير معطوف عليه ؛ فإن كان معطوفاً عليه فمثاله قول القائل : صم كل يوم ، وصم يوم الجمعة . فقال

بعضهم : إنَّ يومَ الجمعةِ لا يكونُ داخلاً تحتَ الكلامِ الأوَّلِ ليصحَّ حكمُ العطفِ .

والأشبهه : الوقفُ ؛ لأنَّه ليسَ تركَ ظاهرِ العمومِ أولى من تركِ ظاهرِ العطفِ ، وحلِّه على التأكيد .

وأما إذا كانَ الأمرُ الثاني غيرَ معطوفٍ فمثالُه قولُ القائلِ : صُمَّ كُلُّ يومٍ ، صُمَّ يومَ الجمعةِ فيها هنا : عمومُ أحدِ الأمرينِ دليلٌ على أنَّ الآخرَ وردَ تأكيداً ؛ لأنَّه لم يبقَ من ذلكَ الجنسِ شيءٌ لم يدخلْ تحتَ العامِّ . والله أعلم .

القسمُ الثاني في المسائلِ المعنويَّةِ والنظر فيها في أمورٍ أربعةٍ :

النظرُ الأوَّلُ في الوجوبِ

والبحثُ إمَّا عن أقسامِهِ ، أو أحكامِهِ .

أما أقسامُهُ فاعلم : أنَّه بحسبِ المأمورِ به ينقسمُ إلى معيَّنٍ ، وإلى غيرِ .

وبحسبِ وقتِ المأمورِ به : إلى مضيَّقٍ ، وموسَّعٍ .

وبحسبِ المأمورِ : إلى واجبٍ على التعيَّنِ ، وواجبٍ على الكفايةِ .

. المسألةُ الأولى : قالتِ المعتزلةُ : الأمرُ بالأشياءِ على التخييرِ يقتضي وجوبَ

الكلِّ على التخييرِ . وقالتِ الفقهاءُ : السواجبُ واحدٌ لا بعينه .

واعلم : أنَّه لا خلافَ في المعنى بين القولين ؛ لأنَّ المعتزلةَ قالوا : المرادُ من قولنا : الكلُّ واجبٌ على البدلِ هو : أنَّه لا يجوزُ للمكلفِ الإخلالُ بجميعِها ، ولا يلزمُهُ الجمعُ بينها ، ويكونُ فعلُ كلِّ واحدٍ منها موكولاً إلى اختيارِهِ .

والفقهَاء عَنُوا بِقَوْلِهِمْ : الواجبُ واحدٌ لا بعينه هذا المعنى بعينه : فلا يتحققُ الخلافُ أصلاً .

بل ها هنا مذهبُ يرويه أصحابنا عن المعتزلة ، ويرويه المعتزلة عن أصحابنا ، وأتفقَ الفريقانِ على فسادِهِ وهو : أنَّ الواجبَ واحدٌ معينٌ عند الله تعالى غيرُ معينٍ عندنا إلا أنَّ الله تعالى علِمَ أنَّ المكلفَ لا يختارُ إلا ذلكَ الذي هو واجبٌ عليه .

والدليلُ على فسادِ هذا القولِ : أنَّ التخييرَ معناه : أنَّ الشرعَ جوَّزَ له تركَ كُلِّ واحدٍ منها بشرطِ الإتيانِ بالآخرِ وكونه واجباً على التعيين عند الله تعالى معناه أنَّه تعالى منعه من تركه على التعيين : والجمعُ بينَ جوازِ التركِ ، وعدمِ جوازه متناقضٌ : فصَحَّ ما ادَّعَيْنَاهُ : أنَّه يمتنعُ أن يكونَ كُلُّ واحدٍ منها واجباً على التعيين .

فإن قلتَ : لا نسلمُ أنَّ التخييرَ يُنافي تعيينه عند الله تعالى بيانه : أنَّ الله تعالى وإنَّ خيرَ بينَ الكفاراتِ ، لكنَّهُ علِمَ أنَّ المكلفَ لا يختارُ إلا ذلكَ الذي هو واجبٌ : فلا يحصلُ الإخلالُ بالواجبِ .

أو نقولُ : لم لا يجوزُ أن يقالَ : إنَّ لاختيارِ المكلفِ تأثيراً في كونِ ذلكَ الفعلِ المختارِ واجباً .

أو نقولُ : لا يمتنعُ أن يكونَ ما عدا ذلكَ الفعلَ المعينَ مباحاً ، ويسقطُ به الفرضُ كما يقولونَ : إنَّ الإتيانَ بالفعلِ المحظورِ قد يستطعُ به الفرضُ كالصلاةِ في الدارِ المغصوبةِ .

قلت : الجوابُ عن الأولِ : أنَّ الله تعالى لما خيَّرنا بينَ الأمرينِ فقد أباحَ لنا تركَ كُلِّ واحدٍ منها بشرطِ الإتيانِ بالثاني ، ووجوبُهُ على التعيينِ معناه : أنَّه

تعالى لم يجوز لنا تركه البتة فلو خير الله تعالى بينه وبين غيره مع أنه جعله واجباً على التعيين لكان قد جمع بين جواز الترك ، وبين المنع منه .
أما قوله : إن لا اختيار المكلف تأثيراً .

قلت : لا نزاع في تحقق الوجوب قبل الاختيار ؛ فمحل الوجوب إن كان واحداً معيناً ؛ فهو باطل ؛ لأن التخيير ينافي التعيين .

وإن كان واحداً غير معين ؛ فهو محال ؛ لأن الواحد الذي يفيد كونه غير معين ممتنع الوجود ، وما يكون ممتنع الوجود ؛ يمتنع أن يقع التكليف بفعله .

وإن كان الواجب هو الكل بشرط التغيير ؛ فذاك هو المطلوب . قوله : لم لا يجوز أن يسقط الواجب بفعل ما ليس بواجب ؟ .

قلنا : لأن الأمة أجمعت على أن الآتي بواحدة من الخصال الثلاث المشروعة في الكفارة لو كفر بغيرها من الثلاث ، لأجزأته ، ولكان فاعلاً لما وقع التكليف به ، وذلك يبطل ما ذكره .

واحتج المخالف : بأن لفعل الواجب أثراً ، ولتركه أثراً وكلا الأثرين يدلان : على أن الواجب واحد .

أما طرف الفعل فقالوا : هذا الفعل له صفات : كونه بحيث يسقط الفرض به ؛ وكونه واجباً ، وكونه بحيث يستحق عليه ثواب الواجب ؛ وكونه الواجب ؛ وكونه بحيث ينوي بفعله أداء الواجب ؛ وكل هذه الصفات تقتضي أن يكون الواجب واحداً معيناً .

فأولها : سقوط الفرض فقالوا : لو لم يكن الواجب واحداً معيناً لكان المكلف إذا أتى بكلها دفعة واحدة ؛ فلما أن يكون سقوط الفرض معللاً بكل

واحدٍ منها : فيكونُ قد اجتمعَ على الأثرِ الواحدِ مؤثرانِ مستقلّانِ ؛ وذلكَ محالٌ ؛ لأنَّ ذلكَ الأثرَ مع أحدِ المؤثرينِ : يصيرُ واجبَ الوجودِ بذاته وواجبُ الوجودِ بذاته يستحيلُ أن يكونَ واجبَ الوجودِ بغيره فهو : مع هذا المؤثرِ يمتنعُ أن يكونَ معللاً بالمؤثرِ الثاني ، ومع المؤثرِ الثاني يمتنعُ أن يكونَ معللاً بالمؤثرِ الأولِ فإذا وُجدَ المؤثرانِ معاً : يلزمُ أن يُستغنىَ بكلٍ واحدٍ منهما عن كلِّ واحدٍ منهما : فيكونَ محتاجاً إليهما معاً وغنياً عنهما معاً ، وذلكَ محالٌ .

ولمّا أن يكونَ سقوطُ الفرضِ بالمجموعِ فذلكَ محالٌ ؛ لأنّه يلزمُ أن يكونَ المجموعُ واجباً وقد فرضنا الإتيانَ بالكلِّ غيرَ واجبٍ .

ولمّا أن يكونَ سقوطُ الفرضِ بواحدٍ منها فذلكَ الواحدُ : إمّا أن يكونَ معيّناً أو غيرَ معيّنٍ .

والأولُ باطلٌ ؛ لأنَّ الأثرَ المعينَ يستدعي مؤثراً معيّناً موجوداً ، وكلُّ موجودٍ فهو في نفسه : معيّنٌ ، ولا إبهامَ البتة في الوجودِ الخارجيّ ، إنّما الإبهامُ في الذهنِ فقط .

ولمّا امتنعَ وجودُ واحدٍ غيرَ معيّنٍ : امتنعَ الإتيانُ به ، وإذا امتنعَ الإتيانُ به : امتنعَ أن يكونَ الإتيانُ به علّةً لسقوطِ الفرضِ .

ولمّا بطلَ هذا : ثبتَ أنَّ علّةَ سقوطِ الفرضِ هو : الإتيانُ بواحدٍ منها معيّناً عند الله تعالى : وهو المطلوبُ .

وثانيها : كونهُ واجباً فإذا أتى المكلفُ بكلّها فإمّا أن يكونَ المحكومَ عليه بالوجوبِ مجموعهما ، أو كلُّ واحدٍ منها ؛ وعلى التقديرينِ : يلزمُ أن يكونَ الكلُّ واجباً على التعيينِ ، لا على التخييرِ ؛ وهو باطلٌ .

أو واحداً غير معينٍ وهو باطلٌ ؛ لأنَّ غيرَ المعينِ يمتنعُ وجودُهُ : فيمتنعُ إيجابُهُ .

أو واحداً معيناً في نفسه غيرَ معلومٍ لنا : وهو المطلوبُ .

وثالثها : أن يستحقَّ عليه ثوابُ الواجبِ فإذا أتى المكلفُ بكلِّها : فإنما أن يستحقَّ ثوابَ الواجبِ على كلِّ واحدٍ منها أو على مجموعها . وعلى التقديرين : يلزمُ أن يكونَ الكلُّ واجباً على التعيين . وإما أن لا يستحقَّ ثوابَ الواجبِ منها إلا على واحدٍ فذلك الواحدُ : إما أن يكونَ معيناً ، أو غيرَ معينٍ .

والثاني محالٌ ؛ لأنَّ استحقاقَ ثوابِ الواجبِ على فعلِهِ حكمٌ ثابتٌ له معينٌ ، والحكمُ الثابتُ المعينُ يستدعي محلاً معيناً ؛ ولأنَّ فعلَ شيءٍ غيرَ معينٍ محالٌ : فعلمنا أن ذلك الواحدَ معينٌ في نفسه غيرَ معلومٍ للمكلفِ .

وربما أوردوا هذا الكلامَ على وجهٍ آخرَ وهو : أنه إذا أتى بالكلِّ : فإنما أن ينويَ الوجوبَ في فعلٍ كلِّ واحدٍ ، أو في فعلٍ واحدٍ دونَ الباقي . وتمام التقرير كما تقدم .

وأما طرف الترك فآثره : استحقاقُ العقابِ فالمكلفُ إذا أخلَّ بها بأسرها فإنما أن يستحقَّ العقابَ على تركِ كلِّ واحدٍ منها : فيكونُ فعلُ كلِّ واحدٍ منها واجباً على التعيين ، هذا خلف . أو على تركِ واحدٍ منها وهو : إما أن يكونَ معيناً ، أو غيرَ معينٍ ، والثاني محالٌ .

أما أولاً فلأنه إذا لم يتميزَ واحدٌ منها عن الآخرِ بصفةِ الوجوبِ : كان إسنادُ استحقاقِ العقابِ إلى واحدٍ منها دونَ الآخرِ : ترجيحاً لأحدِ طرفي الجائزِ على الآخرِ المرجحِ ؛ وهو محالٌ .

واما ثانيا فلأن استحقاق العقاب على الترك حكمٌ معينٌ ، فيستدعي محلاً معيناً ؛ لاستحالة قيام المعين بغير المعين .

وأما ثالثاً : فلأن استحقاق العقاب على الترك يستدعي إمكان الفعل ، ولا إمكان لفعل شيءٍ غير معينٍ .

ولما بطل هذا القسم : ثبت أنه معللٌ بترك واحدٍ معينٍ عند الله تعالى ، وهو المطلوب .

وأما الذين زعموا : أن الواجب واحدٌ غير معينٍ فقد احتجوا عليه : بأن الإنسان إذا عقد على قفيزٍ من صبرة فالمعقود عليه قفيزٌ واحدٌ لا بعينه . وإنما يتعين باختيار المشتري أخذ قفيزٍ منها : فقد صار الواحد الذي ليس بمعينٍ في نفسه معيناً باختيار المكلف .

وكذا إذا طلق زوجةً من زوجاته لا بعينها ، أو أعتق عبداً من عبيده لا بعينه . وكذا القول في عقد الإمامة لرجلين : دفعةً واحدةً والخطابين لامرأةٍ واحدةٍ ؛ فإن الجمع فيه حرامٌ .

والجواب عن الأول : أنه يسقط الفرض عندنا بكل واحدٍ منها . قوله :
يجتمع على الأثر الواحد مؤثراتٌ مستقلةٌ .

نا : هذه الأسباب عندنا معرفاتٌ ، لا موجباتٌ ، ولا يمتنع أن يجمع
ول الواحد معرفاتٌ كثيرةٌ .

وعن الثاني : إن أردت بقولك : هي واجبةٌ كلها أنه يلزم فعلها بعد أن
رت مفعولةً : فذلك محالٌ ، وغير لازمٍ .

ولا يبقى بعد هذا إلا أن يقال : إنها قبل دخولها في الوجود هل كانت

بحيث يجب تحصيلها : إما على الجمع ، أو على البدل ؟ .

وجوابنا أن نقول : أما الجمع فلا ، وأما البدل فنعم : بمعنى أنها بعد وجودها يصدق عليها : أنها كانت قبل وجودها : بحيث يجب تحصيل أي واحد منها اختار المكلف بدلاً عن صاحبه : وذلك لا يقدح في قولنا .

وأيضاً : فهذه الشبهة والتي قبلها لازمة للمخالف إذا قال الواجب هو ما يختاره المكلف ؛ لأنه إذا أتى بالكل فقد اختار كلها : فوجب أن يسقط الفرض بكل واحد منها ؛ وأن يكون كل واحد منها واجباً : وحيثئذ يلزمه ما أورده علينا .

وعن الثالث : قال بعضهم : إنه يستحق ثواب الواجب على فعل أكثرها ثواباً . ويمكن أن يقال : إنه يستحق على فعل كل واحد منها ثواب الواجب المخير ، لا ثواب الواجب المعين ومعناه : أنه يستحق على فعلها ثواب فعل أمور كان له ترك كل واحد منها بشرط الإتيان بالآخر ، لا ثواب فعل أمور كان يجب عليه الإتيان بكل واحد منها على التعيين .

وعلى هذا التقدير : يسقط السؤال .

وهو الجواب عن قوله : كيف ينوي ؟ .

وعن الرابع : قال بعضهم : يستحق عقاب أدونها عقاباً . ويمكن أن يقال : لم لا يجوز أن يستحق العقاب على ترك مجموع أمور كان المكلف مخيراً بين ترك أي واحد منها كان بشرط فعل الآخر .

وعن الخامس : أنه ليس العقد بأن يتناول قفيزاً من الصبرة أولى من أن يتناول القفيز الآخر ؛ لفقدان الاختصاص : فوجب أن يكون كل قفيز منها قد

تناوله العقد ؛ لكن على سبيل البدل : على معنى أن كل واحد منها لا اختصاص لذلك العقد به على التعيين ، وللمشتري أن يختار أي قفيز شاء ، وإذا اختاره : تعين ملكه فيه ؛ فتعين الملك في القفيز المعين : كسقوط الفرض في الكفارة .

وكذا إذا طلق زوجة من زوجاته لا بعينها ، أو أعتق عبداً من عبيده لا بعينه أن كل واحدة منهن طالق على البدل ؛ وكل واحد منهم يعتق على البدل : على معنى أنه لا اختصاص للطلاق أو العتق بواحد معين : وأن أي امرأة اختار مفارقتها : تعينت الفرقة عليها ، وحلت له الأخرى ؛ وأي عبد اختار عتقه : تعينت فيه الحرية ، وكان له استخدام الباقي . والله أعلم .

فرع : الأمر بالأشياء قد يكون على الترتيب ؛ وقد يكون على البدل . وعلى التقديرين : قد يكون الجمع محرماً ، ومباحاً ، ومندوباً .

مثال المحرم في الترتيب : أكل الميتة ، وأكل المباح . وفي البدل : تزويج المرأة من كفتين .

ومثال المباح في الترتيب : الوضوء والتميم . وفي البدل : ستر العورة بثوب بعد ثوب .

ومثال المندوب في الترتيب : الجمع بين خصال كفارة الفطر .

وفي البدل : الجمع بين خصال كفارة الحنث . والله أعلم .

المسألة الثانية : الفعل بالنسبة إلى الوقت يكون على أحد وجوه ثلاثة :

الأول : أن يكون الفعل فاضلاً عن الوقت ، والتكليف بذلك لا يجوز إلا

إذا جَوَزْنَا تَكْلِيفَ مَا لَا يَطَاقُ . أَوْ يَكُونُ الْمَقْصُودُ إِيْجَابَ الْقَضَاءِ ، كَمَا إِذَا طَهَرْتُ الْحَائِضُ ، أَوْ بَلَغَ الْغُلَامُ وَبَقِيَ مِنْ وَقْتِ الصَّلَاةِ مَقْدَارُ رُكْعَةٍ ، أَوْ أَقَلِّ .
والثاني : أَنْ لَا يَكُونَ أَزِيدَ وَلَا أَنْقَصَ ، نَحْوُ الْأَمْرِ بِإِمْسَاكِ كُلِّ الْيَوْمِ ، وَهَذَا لَا إِشْكَالَ فِيهِ .

والثالث : أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ فَاضِلًا عَنِ الْفَعْلِ ، وَهَذَا هُوَ : الْوَاجِبُ الْمَوْسِعُ ؛ وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ : فَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ ، وَزَعَمَ : أَنْ الْوَقْتَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَزِيدَ عَلَى الْفَعْلِ . وَمِنْهُمْ مَنْ سَلَّمَ جَوَازَهُ . أَمَّا الْأَوَّلُونَ فَقَدْ اخْتَلَفُوا فِيهِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ :

أَحَدُهَا : قَوْلُ مَنْ قَالَ مِنْ أَصْحَابِنَا : إِنَّ الْوَجُوبَ مَخْتَصٌ بِأَوَّلِ الْوَقْتِ ، وَأَنَّهُ لَوْ أَتَى بِهِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ : كَانَ قَضَاءً .

وِثَانِيهَا : قَوْلُ مَنْ قَالَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ : إِنَّ الْوَجُوبَ مَخْتَصٌّ بِآخِرِ الْوَقْتِ ، وَأَنَّهُ لَوْ أَتَى بِهِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ : كَانَ جَارِيًا مَجْرَى مَا لَوْ أَتَى بِالزَّكَاةِ قَبْلَ وَقْتِهَا .

وِثَالِثُهَا : مَا يُحْكِي عَنِ الْكَرْخِيِّ : أَنَّ الصَّلَاةَ الْمَأْتِيَّ بِهَا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مَوْقُوفَةٌ : فَإِنْ أَدْرَكَ الْمَصْلِيَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَلَيْسَ هُوَ عَلَى صِفَةِ الْمَكْلُفِينَ : كَانَ مَا فَعَلَهُ نَفْلًا .

وإن أدركه على صفة المكلفين : كان ما فعله واجباً .

وَأَمَّا الْمُعْتَرِفُونَ بِالْوَجِبِ الْمَوْسِعِ وَهُمْ : جُمْهُورُ أَصْحَابِنَا وَأَبُو عَلِيٍّ ، وَأَبُو هَاشِمٍ ، وَأَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ فَقَدْ اخْتَلَفُوا فِيهِ عَلَى وَجْهَيْنِ :

مِنْهُمْ مَنْ قَالَ : الْوَجُوبُ مُتَعَلِّقٌ بِكُلِّ الْوَقْتِ ، إِلَّا أَنَّهُ إِنَّمَا يَجُوزُ

ترك الصلاة في أول الوقت إلى بدل هو : العزم عليها ، وهو قول أكثر المتكلمين .

وقال قوم : لا حاجة إلى هذا البدل وهو قول أبي الحسين البصري ؛ وهو المختار لنا .

والدليل على تعلّق الوجوب بكلّ الوقت : أن الوجوب مستفاد من الأمر ، والأمر تناول الوقت ، ولم يتعرض البتة لجزء من أجزاء الوقت ، لأنه لو دلّ الأمر على تخصيصه ببعض أجزاء ذلك الوقت : لكان ذلك غير هذه المسألة التي نحن نتكلم فيها .

وإذا لم يكن في الأمر دلالة على تخصيص ذلك الفعل بجزء من أجزاء ذلك الوقت ، وكان كل جزء من أجزاء الوقت قابلاً له : وجب أن يكون حكم ذلك الأمر هو إيجاب إيقاع ذلك الفعل في أي جزء من أجزاء ذلك الوقت أراد المكلف ، وذلك هو المطلوب .

فإن قيل : لا نسلم إمكان تحقّق الوجوب في أول الوقت ؛ والتمسك بلفظ الأمر إنما يكون إذا لم يثبت بالدليل العقلي امتناعه .

وها هنا قد ثبت ذلك ؛ لأن كونه واجباً في ذلك الوقت معناه : أن المكلف ممنوع من أن لا يوقعه فيه ، والمكلف غير ممنوع من أن لا يوقع الصلاة في أول الوقت ؛ وإذا كان كذلك : استحال كون الصلاة واجبة في أول الوقت ؛ وإذا تعدّر حمل الأمر على الوجوب : وجب حمله على الندب . فإن قلت : الفرق بينه وبين المندوب من وجهين :

الأول : أن هذه الصلاة لا يجوز تركها مطلقاً والمندوب يجوز تركه مطلقاً .

والثاني : أن هذه الصلاة إنما يجوز تركها في أول الوقت إلى بدل وهو :

العزم على فعلها بعد ذلك ؛ وأما المندوب فإنه يجوز تركه مطلقاً .

قلت : الجواب عن الأول : أني لا أدعي : أن الصلاة ليست واجبة مطلقاً ؛ بل أدعي أنها ليست واجبة في أول الوقت : بدليل أنه يجوز تركها في أول الوقت .

فأما المنع من تركها في آخر الوقت فذلك يدل : على وجوبها في آخر الوقت : ولا يلزم من كون الشيء واجباً في وقت كونه واجباً في وقت آخر .

وعن الثاني : أن العزم على الصلاة لا يجوز أن يكون بدلاً عن الصلاة ؛ ويدل عليه أمور :

أحدها : أن العزم على الصلاة إما أن يكون مساوياً للصلاة في جميع الأمور المطلوبة ، أو لا يكون .

فإن كان الأول وجب أن يكون الإتيان بالعزم سبباً لسقوط التكليف بالصلاة ؛ لأن الأمر ما وقع في ذلك الوقت إلا بالصلاة مرة واحدة ؛ وهذا العزم مساوٍ للصلاة مرة واحدة في جميع الجهات المطلوبة : فيلزم سقوط الأمر بالصلاة .

وإن كان الثاني : امتنع جعله بدلاً عن الصلاة ؛ لأن بدل الشيء يجب أن يكون قائماً مقامه في الأمور المطلوبة .

وثانيها : أن الموجود ليس إلا الأمر بالصلاة في هذا الوقت ، والأمر بالصلاة في هذا الوقت لا دلالة فيه على إيجاب العزم فإذا : لا دليل البتة على وجوب العزم . وما لا دليل عليه لا يجوز التكليف به ، وإلا لصار ذلك تكليف ما لا يطاق .

وثالثها : لو كان العزم بدلاً عن الصلاة فإذا أتى المكلف بالعزم في هذا

الوقت ثم جاء الوقت الثاني فيما أن يجب فعل العزم مرة أخرى ، أو لا يجب ، لا جائز أن يجب ؛ لأن بدل العبادة إنما يجب على حد وجوبها ، ليكون فعله جارياً مجرى فعلها .

ومعلوم أن الأمر إنما اقتضى وجوب فعل العبادة في أحد أجزاء هذا الوقت مرة واحدة ، ولم يقتضِ وجوب فعلها مرة أخرى في الوقت الثاني : فوجب أن يكون وجوب بدليها على هذا الوجه .

فثبت : أنه لا يجب فعل العزم في الوقت الثاني فإذا كان الوقت الثاني لا يجب فيه فعل الصلاة ، ولا فعل بدليها وهو هذا العزم .

فثبت : أن جواز ترك الصلاة في هذا الوقت لا يتوقف على فعل البدل ؛ وعند هذا : يجب القطع بأنها ليست واجبة ، بل مندوبة .

والجواب : قوله : الفعل يجوز تركه في أول الوقت : فلا يكون واجباً في أول الوقت .

قلنا : للناس ها هنا طريقان :

الطريق الأول وهو الأصح : أن حقيقة الواجب الموسع ترجع عند البحث إلى الواجب المخير؛ فإن الأمر كأنه قال : إفعل هذه العبادة : إما في أول الوقت ، أو في وسطه ، أو في آخره ، وإذا لم يبق من الوقت إلا قدر ما لا يفضل عنه فافعله لا محالة ، ولا تتركه البتة .

فقلنا : يجب عليه إيقاع هذا الفعل إما في هذا الوقت أو في ذاك يجري مجرى قولنا في الواجب المخير : إن الواجب علينا إما هذا أو ذاك فكما أننا نصفها جوب : على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجميعها ، ولا يجب الإتيان بها ، والأمر في اختيار أي واحد منها مفوض إلى رأي المكلف : فكذا ها

هنا لا يجوز للمكلف أن لا يُوقع الصلاة في شيء من أجزاء هذا الوقت ، ولا يجب عليه أن يُوقعها في كل أجزاء هذا الوقت ، وتعين ذلك الجزء مفوض إلى رأي المكلف .

هذا إذا كان في الوقت فسحة . فأما إذا ضاق الوقت فإنه : يتضيّق التكليف ، ويتعين . فهذا هو الذي نقول به . وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثبات بدل هو العزم .

الطريق الثاني وهو اختيار أكثر الأصحاب ، وأكثر المعتزلة هو : أن الفرق بين هذا الواجب وبين المندوب : أن هذا الواجب لا يجوز تركه إلا لبدل ، والمندوب يجوز تركه من غير بدل .

قوله أولاً : العزم إما أن يكون قائماً مقام الأصل في جميع الجهات المطلوبة ، أو لا يكون .

قلنا : لم لا يجوز أن يكون قائماً مقام الأصل في جميع الأوقات ، بل في هذا الوقت المعين فإذا أتى بالبدل في هذا الوقت المعين : سقط عنه الأمر بالأصل في هذا الوقت ، ولكن لم يسقط عنه الأمر بالأصل في كل الأوقات ؟!

واعلم : أن هذا الجواب ضعيف ؛ لأن الأمر لا يفيد التكرار ، بل لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة ، فإذا صار البدل قائماً مقام الأصل في هذا الوقت فقد صار قائماً مقامه في المرة الواحدة ، فإذا لم يكن مقتضى الأمر إلا مرة واحدة وقد قام هذا البدل مقام المرة الواحدة : فقد تأدى تمام مقصود هذا الأمر بهذا البدل : فوجب سقوط التكليف به بالكلية .

أما قوله ثانياً : لا دليل على إثبات العزم .

قلنا : لا نسلّم ؛ لأنّ النصّ لمّا دلّ على الواجب الموسّع ، ودلّ العقل على أنّه لا يمكن إثبات الواجب الموسّع إلّا إذا أثبتنا له بدلاً ، ودلّ الإجماع على أنّ ذلك البدل هو : العزم ؛ لأنّ القائل قائلان : قائل أثبت البدل ، وقائل ما أثبتّه ، وكل من أثبتّه قال : إنّهُ العزم ؛ فلو أثبتنا البدل شيئاً آخر : لكان ذلك خرقاً للإجماع ؛ وهو باطل .

فثبت : أنّ الدليل دلّ على وجوب العزم ، لكنّ بهذا التدرّج .

ثم هذا لا يكون مخالفاً للنصّ ؛ لأنّ النصّ كما لا يثبتّه ، لا ينفيه ، وإثبات ما لا يتعرّض له النصّ بالنفي ولا بالإثبات ، لا يكون مخالفاً للظاهر .

واعلم : أنّ هذا الجواب ضعيفٌ : فإنّا نسلّم أنّ العقل دلّ على أنّه لا يمكن إثبات الواجب الموسّع إلّا إذا أثبتنا له بدلاً ، وذلك ؛ لأنّه لا معنى للواجب الموسّع إلّا أن يقول السيّد لعبده : لا يجوز لك إخلاء أجزاء هذا الوقت عن هذا الفعل ، ولا يجب عليك إيقاعه في جميع هذه الأجزاء ، ولك أن تختار أيّها شئت بدلاً عن الآخر .

ومعلوم أنّه لو قال ذلك : لما احتجّ معه إلى إثبات بدلٍ آخر .

وأما قوله ثالثاً : إمّا أن يجب فعل العزم في الوقت الثاني ، أو لا يجب !!

قلنا : لم لا يجوز أن يجب ؟ وذلك ، لأنّ العزم بدلٌ عن الفعل في الوقت الأول فيفتقر إلى عزمٍ ثانٍ بدلاً عن الفعل في الوقت الثاني .

واعلم : أنّ هذا الجواب ضعيفٌ ؛ لأنّا بيّنا : أنّ الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة ؛ وإذا كان كذلك : وجب أن يكون الإتيان بالعزم الواحد كافياً .

فظهر بما ذكرناه : أن القول بالواجب الموسع حق ، وأنه لا حاجة في إثباته إلى إثبات بدل هو العزم والله أعلم .

فرع : في حكم الواجب الموسع في جميع العمر ، وذلك : كالمندورات ، وقضاء العبادات الفائتة ، وتأخير الحج من سنة إلى سنة فنقول : إن جوازنا له التأخير أبداً وحكمنا بأنه لا يعصي إذا مات : لم يتحقق معنى الوجوب أصلاً .

وإن قلنا : إنه يتضيّق التكليف عليه عند الانتهاء إلى زمان معين ، من غير أن يوجد على تعيين ذلك الزمان دليل فهو : تكليف ما لا يطاق ؛ فإنه إذا قيل له : إن كان في علم الله تعالى أنك تموت قبل الفعل فانت في الحال عاصٍ بالتأخير .

وإن كان في علمه : أنك لا تموت قبل الفعل : فلك التأخير ؛ فهو يقول : وما يدريني ماذا في علم الله تعالى ؟ وما فتواكم في حق الجاهل ؟ فلا بد من الجزم بالتحليل أو التحريم : فلم يبق إلا أن نقول : يجوز له التأخير بشرط أن يغلب على ظنه أنه يبقى بعد ذلك سواء بقي ، أو لم يبق .

فأما إذا غلب على ظنه : أنه لا يبقى بعد ذلك : عصى بالتأخير سواء مات أو لم يمّت ؛ لأنه مأخوذ بموجب ظنه .

ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه : لا يجوز تأخير الحج ؛ لأن البقاء إلى سنة لا يغلب على الظن .

وأما تأخير الصوم ، والزكاة إلى شهر أو شهرين : فجائز ؛ لأنه لا يغلب على الظن الموت إلى هذه المدة .

والشافعي رضي الله عنه : يرى البقاء إلى السنة الثانية غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح ، دون الشيخ ، والمريض .

المُعزَّرُ إذا غلبَ على ظنِّه السلامةُ فهلك : ضمنَ ، لا لأنه أئِمٌّ ، لكن لأنه أخطأ في ظنِّه ، والمخطئ ضامنٌ ، غير آئِمٍّ . والله أعلم .

المسألة الثالثة : في الواجب على سبيل الكفاية :

الأمر إذا تناول جماعة : فإما أن يتناولهم على سبيل الجمع أو لا على سبيل الجمع ؛ فإن تناولهم على سبيل الجمع : فقد يكونُ فعلٌ بعضهم شرطاً في فعل البعض : كصلاة الجمعة ، وقد لا يكونُ كذلك كما في قوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] . أمّا إذا تناول الجميع : فذلك من فروض الكفايات ؛ وذلك إذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلًا بفعل البعض : كالجهاد الذي الغرض منه حراسة المسلمين ، وإذلال العدو : فمتى حصل ذلك البعض : لم يلزم الباقي .

واعلم : أن التكليف فيه موقوفٌ على حصول الظنِّ الغالب .

فإن غلبَ على ظنِّ جماعة أن غيرها يقومُ بذلك : سقطَ عنها . وإن غلبَ على ظنِّهم : أن غيرهم لا يقومُ به : وجبَ عليهم . وإن غلبَ على ظنِّ كلِّ طائفة : أن غيرهم لا يقومُ به : وجبَ على كلِّ طائفة القيام به .

وإن غلبَ على ظنِّ كلِّ طائفة أن غيرهم يقومُ به : سقطَ الفرض عن كلِّ واحدةٍ من تلك الطوائف وإن كان يلزم منه : أن لا يقومَ به أحدٌ ؛ لأنَّ تحصيل العلم بأنَّ غيري هل فعلَ هذا الفعل أم لا ، غيرُ ممكنٍ ، إنما الممكنُ تحصيلُ الظنِّ . والله أعلم .

النظرُ الثاني في أحكام الوجوب وفيه مسائل :

المسألة الأولى : الأمرُ بالشيء أمرٌ بما لا يتمُّ الشيء إلا به بشرطين :
أحدهما : أن يكون الأمر مطلقاً .

والآخر : أن يكون الشرط مقدوراً للمكلف .

وقالت الواقفية : إن كانت مقدمة المأمور به سبباً له : كان إيجابُ المسبب إيجاباً للسبب ؛ لأنَّ عند حصولِ السببِ يجبُ المسببُ : فيمتنعُ أن يُوجبَ المسببُ عند اتفاق وجودِ السببِ .

أما إذا كانت المقدمة شرطاً فحينئذٍ : لا يكونُ المشروط واجبَ الحصولِ عند حصولِ الشرط : فهذا هنا لا يكونُ الأمرُ بالمشروط أمراً بالشرط : كالصلاة مع الوضوء .

لنا : أن الأمرَ اقتضى إيجابَ الفعلِ على كلِّ حالٍ ، ولا يستقرُّ وجوبه على هذا الوجه إلا ومقدمته واجبة .

إنما قلنا : إن الأمرَ اقتضى إيجابَ الفعلِ على كلِّ حالٍ ؛ لأنه لا فرق بين قوله : أوجبْتُ عليكَ الفعلَ في هذا الوقتِ ، وبينَ قوله : لا ينبغي أن يخرجَ هذا الوقتُ إلا وقد أتيتَ بذلكَ الفعلِ في كونِ كلِّ واحدٍ من هذين اللَّفظين دليلاً على الإيجابِ ، على كلِّ حالٍ .

وإنما قلنا : إن إيجابَ الفعلِ على كلِّ حالٍ يقتضي إيجابَ مقدمته ؛ لأنه لو لم يقتضِ ذلكَ : لكانَ مكلفاً حالَ عدمِ المقدمة ؛ وذلكَ تكليفٌ ما لا يطاق .

فإن قيلَ : لم لا يجوزُ أن يقالَ : إنه أمرٌ بالفعلِ بشرطِ حصولِ المقدمة ؟

غاية ما في الباب أن يقال : هذا مخالفة للظاهر ؛ لأن اللفظ يقتضي إيجاب الفعل على كل حال : فتخصيص الإيجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر ، لكننا نقول : كما أن تخصيص الإيجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر : فكذا إيجاب المقدمة مع أن الظاهر لا يقتضي وجوبها خلاف الظاهر ، وليس تحمّل إحدى المخالفتين بأولى من تحمّل الأخرى : فعليكم الترجيح .

والجواب : قوله : لم لا يجوز أن يقال : إن هذا الأمر أمر بالفعل بشرط حصول المقدمة ؟ .

قلنا : هذا يبطل بأمر المولى غلامه بأن يسقيه الماء إذا كان الماء على مسافة منه ؛ لأنه إن كان كلفه سقي الماء بشرط أن يكون قد قطع المسافة : وجب إذا قعد في مكانه ، ولم يقطع المسافة أن لا يتوجه عليه الأمر بالسقي .

وإن كان مكلفاً بالسقي مع عدم قطع المسافة : فهذا تكليف ما لا يطاق فكل ما هو جواب الخصم : فهو جوابنا ها هنا .

قوله : ليس تحمّل إحدى المخالفتين أولى من تحمّل الثانية .

قلنا : مخالفة الظاهر هي إثبات ما ينفيه اللفظ ؛ أو نفي ما يثبت اللفظ .

فأما إثبات ما لا يتعارض اللفظ له لا بنفي ، ولا إثبات : فليس مخالفة للظاهر ؛ والمقدمة لا يتعارض اللفظ لها لا بنفي ولا إثبات : فلم يكن إيجابها لدليل منفصل مخالفة للظاهر .

وليس كذلك إذا خصصنا وجوب الفعل بحال وجود المقدمة ، دون حال عدمها ؛ لأن ذلك يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال .

فروع :

الأول : اعلم : أن ما لا يتم الواجب إلا معه ضربان : أحدهما : كالوصلية ، والطريق المتقدم على العبادة . والآخر : ليس كذلك .

والأول : ضربان : أحدهما ما يجب بحصوله حصول ما هو طريق إليه . والآخر لا يجب ذلك فيه .

أمّا الأول : فكما إذا أمر الله تعالى بإيلاء زيد : فإنه لا طريق إليه إلا الضرب ؛ فهو يستلزم الألم في البدن الصحيح .

وأمّا الثاني فضربان : أحدهما : يحتاج الواجب إليه شرعاً . والآخر : يحتاج إليه عقلاً .

أمّا الأول : فكحاجة الصلاة إلى تقديم الطهارة .

وأمّا الثاني : فكالقدرة ، والآلة وقطع المسافة إلى أقرب الأماكن . وهذا على قسمين :

منه : ما يصح من المكلف تحصيله : كقطع المسافة ، وإحضار بعض الآلات .

ومنه : ما لا يصح منه : كالقدرة .

وأمّا الذي لا يكون كالوصلية فضربان :

أحدهما : أن يصير فعله لازماً ؛ لأن المأمور به اشتبه به وهو : كما إذا ترك الإنسان صلاة من الصلوات الخمس لا يعرفها بعينها : فيلزمه فعل الخمس ؛ لأنه لا يمكن مع الالتباس أن يحصل له يقين الإتيان بالصلاة المنسية إلا بفعل الكل .

وثانيهما : أن لا يتمكّن من استيفاء العبادة إلا بفعل شيء آخر ؛ لأجل ما بينهما من التقارب نحو ستر جميع الفخذ : فإنه لا يمكن إلا مع ستر بعض الركبة ، وغسل كل الوجه : لا يمكن إلا مع غسل جزء من الرأس .

وأما الترك فهو : أن يتعدّر عليه ترك الشيء إلا عند ترك غيره وذلك إذا كان الشيء ملتبساً بغيره وهو ضربان : أحدهما : أن يكون قد تغير في نفسه .
والآخر : أن لا يكون قد تغير في نفسه .

فالأول : نحو اختلاط النجاسة بالماء الطاهر ؛ وللفقهاء فيه اختلافات غير لائقة بأصول الفقه .

وأما الذي لا يتغير مع الالتباس : فإنه يشتمل على مسائل :
منها : أن يشبّه الإناء النجس ، بالإناء الطاهر ، والفقهاء اختلفوا في جواز التحري فيه .

ومنها : أن يوقع الإنسان الطلاق على امرأة من نسائه بعينها ، ثم يذهب عليه عينها .

والأقوى : تحريم الكل : تغليباً للحرمة على الحل .

الفرع الثاني : قال قوم : إذا اختلطت منكوحه بأجنبية : وجب الكف عنها ؛ لكن الحرام هي الأجنبية ، والمنكوحه حلال .

وهذا باطل ، لأن المراد من الحل رفع الحرج ، والجمع بينه وبين التحريم متناقض .

فالحق : أنها حرامان ، لكن الحرمة في إحداها بعلة كونها أجنبية ، وفي

الأخرى بعلّة الاشتباه بالأجنبيّة .

أما إذا قال لزوجتيه : أحداكما طالق : فيحتمل أن يقال بحلّ وطئهما ؛ لأنّ الطلاق شيء متعين فلا يحصل إلا في محلّ متعين ، فقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلاً في واحدة منهما ، فيكون الموجود قبل التعيين ليس الطلاق ، بل أمراً له صلاحية التأثير في الطلاق عند اتصال البيان به .

وإذا ثبت أن قبل التعيين لم يوجد الطلاق ، وكان الحلّ موجوداً : وجب القول ببقائه : فيحلّ وطئهما معاً .

ومنهم من قال : حُرمتا جميعاً إلى وقت البيان ؛ تغليباً لجانب الحرمة .

فإن قلت : لما وجب عليه التعيين والله تعالى يعلم ما سيعينه : فتكون هي المحرمة ، والمطلقة بعينها في علم الله تعالى وإنما هو مشتبه علينا .

قلت : الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فلا يعلم غير المتعين متعيناً ؛ لأنّ ذلك جهل ، وهو في حق الله تعالى محال بل يعلمه غير متعين في الحال ، ويعلم أنّه في المستقبل سيتعين .

الفرع الثالث : اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدّر بقدر معين : كمسح الرأس ، والطمأنينة في الركوع إذا زاد على قدر الزيادة ، هل توصف الزيادة بالوجوب ؟ والحق : لا ؛ لأنّ الواجب هو : الذي لا يجوز تركه ، وهذه الزيادة يجوز تركها : فلا تكون واجبة .

المسألة الثانية : في أن الأمر بالشئ نهي عن ضده .

اعلم : أننا لا نريد بهذا : أن صيغة الأمر هي صيغة النهي ، بل المراد :

أَنَّ الأمرَ بالشيءِ دالٌّ على المنعِ من نقيضه ، بطريقِ الالتزامِ . وقال جمهورُ
المعتزلةِ وكثيرٌ من أصحابنا : إنه ليسَ كذلك .

لنا : أَنَّ ما دَلَّ على وجوبِ الشيءِ دَلٌّ على وجوبِ ما هوَ من ضروراته :
إذا كانَ مقدوراً للمكلفِ على ما تقدم بيانه في المسألة الأولى والطلبُ الجازمُ من
ضروراته المنعُ من الإخلالِ به ، فاللفظُ الدالُّ على الطلبِ الجازمِ : وجبَ أَنَّ
يكونَ دالًّا على المنعِ من الإخلالِ به ، بطريقِ الالتزامِ .

ويمكنُ أن يعبرَ عنه بعبارةٍ أخرى فيقال : إمَّا أَنَّ يمكنَ أن يوجدَ مع
الطلبِ الجازمِ الإذنُ بالإخلالِ ، أو لا يمكنُ .

فإنَّ كانَ الأولُ : كانَ جازماً بطلبِ الفعلِ ، ويكونُ قد أذنَ في التركِ ؛
وذلكَ متناقضٌ .

وإنَّ كانَ الثانيَ فحالُ وجودِ هذا الطلبِ كانَ الإذنُ في التركِ ممتنعاً ، ولا
معنى لقولنا : الأمرُ بالشيءِ نهيٌّ عن ضده إلا هذا .

فإنَّ قيل : لا نسلمُ أَنَّ الطلبَ الجازمَ من ضروراته المنعُ من الإخلالِ ؛
وبيانهُ من وجهين :

الأوَّلُ : أَنَّ الأمرَ بالمحالِ جائزٌ : فلا استبعادَ في أن يأمرَ جزماً بالوجودِ ،
وبالعدمِ معاً .

الثاني : أَنَّ الأمرَ بالشيءِ قد يكونُ غافلاً عن ضده ، والنهيُّ عن الشيءِ
مشروطٌ بالشعورِ به ، فالأمرُ بالشيءِ حالُ غفليته عن ضدِّ ذلك الشيءِ : يمتنعُ أن
يكونَ ناهياً عن ذلك الضدِّ ، فضلاً عن أن يقالَ : هذا الأمرُ نفسُ ذلك النهيِّ .

والجوابُ : قوله : الأمرُ بالمحالِ جائزٌ .

قلنا : هبْ أَنَّهُ جائزٌ ؛ ولكن لا تتقررُ ماهيَّةُ الإيجابِ في الفعلِ إلا عندَ

تصوّر المنع من تركه : فكان اللفظ الدالّ على الإيجاب دالاً على المنع من الإخلال به ضمناً .

قوله : قد يأمرُ بالشيء حال غفلته عن ضده .

قلنا : لا نسلمُ أنه يصحُّ منه إيجابُ الشيء عند الغفلة عن الإخلال به ؛ وذلك لأنَّ الوجوبَ ماهيةٌ مركّبةٌ من قيدين : أحدهما : المنع من الترك ، فالمتصوّر للإيجاب متصوّر للمنع من الترك : فيكون متصوّراً للترك لا محالة .

وأما الضدُّ الَّذي هو المعنى الوجوديُّ المنافي فقد يكون مغفولاً عنه ، ولكنه لا ينافي الشيءَ لماهيته ، بل لكونه مستلزماً عدمَ ذلك الشيء ؛ فالمنافاةُ بالذات ، ليست إلا بين وجود الشيء ، وعدمه .

وأما المنافاة بين الضدّين فهي : بالعرض ، فلا جرمَ عندنا : الأمرُ بالشيء نهيٌ عن الإخلال به بالذات ، ونهى عن أضداده الوجوديّة بالعرض والتبع .

سلمنا أن الترك قد يكون مغفولاً عنه لكن : كما أن الأمر بالصلاة أمرٌ بمقدّماتها ، وإن كانت تلك المقدّمة قد تكون مغفولاً عنها ، فلم لا يجوزُ أن كون الأمر بالشيء نهيّاً عن ضده : وإن كان ذلك الضدّ مغفولاً عنه ؟ .

سلمنا كلّ ما ذكرتموه لكنّ : لم لا يجوزُ أن يقال : الأمر بالشيء يستلزمُ النهي عن ضده بشرط أن لا يكون الأمرُ أمراً بما لا يطاق ، وبشرط أن لا يكون غافلاً عن الضدّ . ولا استبعاد في أن يستلزمَ شيء شيئاً عند حصول شرطٍ خاصٍ ، وأن لا يستلزمه عند عدم ذلك الشرط .

المسألة الثالثة : في أنه ليس من شرط الوجوب تحقُّق العقاب على الترك .

هذا هو المختار ؛ وهو قولُ القاضي أبي بكر ، خلافاً للغزالي .

لنا وجهان : الأول : أنه لو كان كذلك لكان حيث تحقق العفو : لم يتحقق الوجوب ؛ وذلك باطل على قولنا : بجواز العفو عن أصحاب الكبائر .

والثاني : أن ماهية الوجوب تتحقق عند المنع من الإخلال بالفعل وذلك يكفي في تحققه ترتب الذم على الترك ؛ ولا حاجة إلى ترتب العقاب على الترك .

والعجب أن الغزالي إنما أورد هذه المسألة بعد أن زيف ما قيل في حد الواجب : أنه الذي يعاقب على تركه ، وذكر : أن الأولى أن يقال : الواجب هو : الذي يذم تاركه .

وهذا منه اعتراف بأن الواجب لا يتوقف تقرير ماهيته على العقاب ، وأنه يكفي في تحققه استحقاق الذم . ثم ذكر عقيبها فصل هذه المسألة ، وذكر : أن ماهية الوجوب لا تتحقق إلا بترجيح الفعل على الترك : والترجيح لا يحصل إلا بالعقاب . ولا شك أنه مناقضة ظاهرة .

المسألة الرابعة : الوجوب إذا نسخ بقي الجواز ؛ خلافاً للغزالي .

لنا : أن المقتضي للجواز قائم ، والمعارض الموجود لا يصلح مزيلاً : فوجب بقاء الجواز .

إنما قلنا : إن المقتضي للجواز قائم ؛ لأن الجواز جزء من الوجوب ، والمقتضي للمركب مقتضى لمفرداته .

وإنما قلنا : إن الجواز جزء من الوجوب ؛ لأن الجواز عبارة : عن رفع الحرج عن الفعل ، والوجوب عبارة : عن رفع الحرج عن الفعل ، مع إثبات الحرج في الترك : ومعلوم أن المفهوم الأول من المفهوم الثاني .

وإنما قلنا : إن المقتضي للمركب مقتضى لمفرداته ؛ لأنه ليس المركب إلا

عينُ تلكَ المفرداتِ : فالمقتضي للمركَّبِ مقتضٍ لتلكَ المفرداتِ .
فإن قلتَ : المقتضي للمركَّبِ مقتضٍ لتلكَ المفرداتِ حال اجتماعها ،
فَلِمَ قلتَ : إنَّه يكون مقتضياً لها حال انفرادها ؟ .

قلتُ : تلكَ المفرداتُ من حيثُ هي غيرُ ، ومن حيثُ إنها مفردةٌ غيرُ ،
وَأَنَا لا أدعي أنها من حيثُ هي مفردةٌ داخلةٌ في المركَّبِ ، وكيف يقالُ : ذلكَ
فيه ، وقيدُ الانفراذِ يعاندُ قيدَ التركيبِ ، وأحدُ المعاندين لا يكونُ داخلياً في
الآخرِ ؟ ولكنني أدعي أنها من حيثُ هي داخلةٌ في المركَّبِ : فيكونُ المقتضي
للمركَّبِ مقتضياً لتلكَ المفرداتِ من حيثُ إنها هي ، لا من حيثُ إنها مفردةٌ .

وَأَمَّا قلنا : إنَّ المعارضَ الموجودَ لا يصلحُ مزيلاً ؛ لأنَّ المعارضَ يقتضي
زوالَ الوجوبِ ، والوجوبُ ماهيةٌ مركَّبةٌ ، والماهيةُ المركَّبةُ يكفي في زوالها زوالُ
أحدِ قيودها فزوالُ الوجوبِ يكفي فيه : إزالةُ الحرجِ عن التركِ ، ولا حاجةُ فيه
إلى إزالةِ جوازِ الفعلِ . فثبت : أنَّ المقتضي للجوازِ قائمٌ ، والمعارض لا يصلحُ
مزيلاً .

فإن قيلَ : الجوازُ الَّذي جعلتهُ جزءَ ماهيةِ الوجوبِ هو الجوازُ بمعنى : رفع
الحرجِ عن الفعلِ فقط ، أو بمعنى : رفعِ الحرجِ عن الفعلِ والتركِ معاً ؟
الأولُ مسلمٌ ، والثاني ممنوعٌ .

ولكنَّ ذلكَ الأوَّلَ لا يمكنُ بقاءُهُ بعدَ زوالِ الوجوبِ ؛ لأنَّ مسمًى رفعِ
الحرجِ عن الفعلِ لا يدخلُ في الوجودِ إلا مقيداً إمَّا بقيدِ إلحاقِ الحرجِ
بالتركِ : كما في الوجوبِ . أو بقيدِ رفعِ الحرجِ عن التركِ : كما في المندوبِ ؛
ويستحيلُ أن يبقى بدونَ هذينِ القيدينِ .

وَأَمَّا الثاني فممنوعٌ ؛ لأنَّ الجوازَ بمعنى : رفعِ الحرجِ عن الفعلِ والتركِ

يُنافي الوجوب الذي لا تتحقق ماهيته إلا مع الحرج على الترك ، والمنافي لا يكون جزءاً .

فثبت : أن مقتضى الوجوب لا يكون مقتضياً للجواز بهذا المعنى .
والجواب : أن الجواز الذي هو جزء ماهية الوجوب هو الجواز بالمعنى الأول .

قوله : إنه لا يتقرر إلا مع أحد القيدين .
قلنا : نسلم ؛ لكنّ النسخ للوجوب لما رفع الوجوب : رفع منع الحرج عن الترك فقد حصل هذا الدليل زوال الحرج عن الترك .

وقد بقي أيضاً القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو : زوال الحرج عن الفعل : فيحصل من مجموع هذين القيدين زوال الحرج عن الفعل وعن الترك معاً ، وذلك هو : المندوب والمباح .

فظهر بما ذكرنا : أن الأمر إذا لم يبق معمولاً به في الوجوب : بقي معمولاً به في الجواز . والله أعلم .

المسألة الخامسة : في أن ما يجوز تركه لا يكون فعله واجباً .
والدليل عليه : أن الواجب ما لا يجوز تركه ، والجمع بينه وبين جواز الترك متناقض .

واعلم : أن الخلاف في هذا الفصل مع طائفتين :

إحدهما : الكعبي وأتباعه فإنه روى في كتب أصحابنا عنهم : أنهم قالوا : المباح واجب . واحتجوا عليه : بأن المباح ترك به الحرام ، وترك الحرام واجب : فيلزم أن يكون المباح واجباً .

وجوابه : أنَّ المباح ليس نفس ترك الحرام ، بل هو شيء به يُترك الحرام ، ولا يلزم من كون الترك واجباً أن يكون الشيء المعين الذي يحصل به الترك واجباً إذا كان ذلك الترك ممكن التحقيق بشيء آخر غير ذلك الأول .

وثانيتها : ما ذكره كثير من الفقهاء : من أنَّ الصوم واجب على المريض والمسافر والحائض . وما يأتون به عند زوال العذر يكون قضاءً لما وجب .

وقال آخرون : إنه لا يجب على المريض والحائض ، ويجب على المسافر . وعندنا : أنه لا يجب على الحائض والمريض البتة .

وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين : إما الشهر الحاضر ، أو شهر آخر ، وأيهما أتى به : كان هو الواجب كما قلنا في الكفارات الثلاث .

ودليلنا ما تقدّم : من أنَّ الواجب هو الذي مُنع من تركه ، وهؤلاء ما مُنعوا من ترك الصوم : فلا يكون واجباً عليهم ، بل الحائض ممنوعة من الفعل ، والممنوع من الفعل كيف يمكن أن يكون ممنوعاً من الترك ؟ .

واحتج المخالف بأشياء :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة : ١٨٥] ، أوجب الصوم على كل من شهد الشهر ، وهؤلاء قد شهدوا الشهر : فيجب عليهم الصوم .

وثانيتها : أنه ينوي قضاء رمضان ، ويُسمى قضاءً ، وذلك يدل على أنه يحكي وجوباً سابقاً .

وثالثها : أنه لا يزيد عليه ، ولا ينقص عنه : فوجب أن يكون بدلاً عنه ، كغرامات المتلفات .

والجواب عن الكل : أن ما ذكرتموه استدلالاً بالظواهر والأقيسة على

مخالفة ضرورة العقل ، وذلك ؛ لأن المتصور في الوجوب المنع من الترك فعند
عدم المنع من الترك لو حاولنا إثبات المنع من الترك : لكننا قد تمسكنا بالظواهر
والأقيسة في إثبات الجمع بين النقيضين : وذلك لا يقوله عاقل .
بلى : إن فسرتُم الوجوب بشيء آخر : فذلك كلام آخر .

فروع :

الفرع الأول : اختلفوا في أن المندوب هل هو : مأمور به أم لا ؟ .
والحق : أن المراد من الأمر إن كان هو الترجيح المطلق من غير إشعار
بجواز الترك ، ولا بالمنع من الترك : فنعم .
وإن كان هو الترجيح المانع من النقيض : فلا ؛ لكننا لما بيننا : أن الأمر
للووجوب : كان الحق هو التفسير الثاني .

الفرع الثاني : اختلفوا في أن المندوب هل يصير واجباً بعد الشروع فيه ؟
فعند أبي حنيفة رحمه الله عليه : أن التطوع يلزم بالشروع .
وعند الشافعي رضي الله عنه : لا يجب .

لنا : قوله عليه الصلاة والسلام : «الصائم المتطوع أمير نفسه : إن شاء
صام ، وإن شاء أفطر» ؛ ولأننا نفرض الكلام فيما إذا نوى صوماً يجوز له تركه
بعد الشروع .

فنقول : يجب أن يقع الصوم على هذه الصفة ؛ لقوله عليه الصلاة
والسلام : «ولكل امرئ ما نوى» .

ونعم الكلام في هذه المسألة ، مذكور في الخلافات .

الفرع الثالث : المباح هل هو من التكليف أم لا ؟ .

والحق : أنه إن كان المراد بأنه من التكليف هو : أنه ورد التكليف بفعله : فمعلوم أنه ليس كذلك . وإن كان المراد منه : أنه ورد التكليف باعتقاد إباحته فاعتقاد كون ذلك الفعل مباحاً مغايراً لذلك الفعل في نفسه : فالتكليف بذلك الاعتقاد لا يكون تكليفاً بذلك المباح . والأستاذ أبو إسحق سمّاه تكليفاً بهذا التأويل ؛ وهو بعيد مع أنه نزاع في محض اللفظ .

الفرع الرابع : المباح هل هو حسن ؟ .

والحق : أنه إن كان المراد من الحسني : كل ما رُفِعَ الحرجُ عن فعله ، سواء كان على فعله ثواب ، أو لم يكن : فالمباح حسن .

وإن أريد به : ما يستحقُّ فاعله بفعله التعظيم ، والمدح ، والثواب : فالمباح ليس بحسن .

الفرع الخامس : المباح هل هو من الشرع ؟ !

قال بعضهم : ليس من الشرع ؛ لأن معنى المباح : أنه لا حرج في فعله ، وفي تركه ، وذلك معلوم قبل الشرع ، فتكون الإباحة تقريراً للنفي الأصلي ، لا تغييراً : فلا يكون من الشرع .

والحق : أن الخلاف لفظي ، وذلك : لأن الإباحة تثبت بطريقتين ثلاثتين :

أحدها : أن يقول الشرع : إن شئتم فافعلوا ، وإن شئتم فاتركوا .

والثاني : أن تدل أخبار الشرع على أنه لا حرج في الفعل ، والترك .

والثالث : أن لا يتكلم الشرع فيه البتة ولكن انعقد الاجماع مع ذلك على

أنَّ ما لم يردَّ فيه طلبُ فعلٍ ، ولا طلبُ تركٍ : فالمكلفُ فيه مخيرٌ . وهذا الدليلُ
يعمُّ جميعَ الأفعالِ التي لا نهايةَ لها .

إذا عرفتَ هذا فنقول : إنَّ عني بكونِ الإباحةِ حكماً شرعياً : أنه حصلَ
حكمٌ غيرُ الَّذي كانَ مستمراً قبلَ الشرعِ : فليسَ كذلك ، بل الإباحةُ تقريرٌ لا
تغييرٌ .

وإنَّ عني بكونِهِ حكماً شرعياً : أنَّ كلامَ الشرعِ دَلٌّ على تحقيقِهِ : فظاهرٌ
أنَّهُ كذلك ؛ لأنَّ الإباحةَ لا تتحقَّقُ إلَّا على أحدِ الوجوهِ الثلاثةِ المذكورةِ .

وفي جميعِها خطابُ الشرعِ دَلٌّ عليها : فكانتْ الإباحةُ من الشرعِ بهذا
التأويلِ . واللهُ أعلمُ .

النظر الثالث من القسم الثاني من كتاب الأوامر ، والنواهي :
في المأمور به وفيه مسائل :

المسألة الأولى : يجوزُ ورودُ الأمرِ بما لا يقدرُ عليه المكلفُ عندنا : خلافاً
للمعتزلة ، والغزاليُّ منا .

لنا وجوه :

الأول : أنَّ الله تعالى أمرَ الكافرَ بالإيمان ، والإيمانُ منه محالٌ ؛ لأنَّهُ
يُفْضِي إلى انقلابِ علمِ الله تعالى جهلاً ؛ والجهلُ محالٌ : والمفضي إلى المحال
محالٌ .

فإن قيل : لا نسلمُ أنَّ الإيمانَ من الكافرِ محالٌ ، ولا نسلمُ أنَّ حصولَهُ
يُفْضِي إلى انقلابِ العلمِ جهلاً .

بيانه : أنَّ العلمَ يتعلَّقُ بالشيءِ المعلومِ على ما هوَ بهِ فإنَّ كانَ الشيءُ واقعاً :
تعلَّقَ العلمُ بوقوعه . وإنَّ كانَ غيرَ واقعٍ : تعلَّقَ العلمُ بلا وقوعه .
فإذا فرضتَ الإيمانَ واقعاً : لزمَ القطعُ بأنَّ الله تعالى كانَ في الأزَلِ عالماً
بوقوعه .

وإن فرضتَه غيرَ واقعٍ : لزمَ القطعُ بأنَّ الله تعالى كانَ في الأزَلِ عالماً بلا
وقوعه . ففرضُ الإيمانِ بدلاً من الكفرِ لا يقتضي تغيّرَ العلمِ ، بل يقتضي أنَّ
يكونَ الحاصلُ في الأزَلِ هو : العلمُ بالإيمانِ ، بدلاً عن العلمِ بالكفرِ ؛ فلمَ
قلتُ : إنَّ ذلكَ محالٌ ؟ .

سلمنا : أنَّ ما ذكرتهُ يقتضي امتناعَ صدورِ الإيمانِ من الكافرِ ؛ لكنَّه
معارضٌ بوجوهٍ دالَّةٍ على أنَّ الإيمانَ في نفسه ممكنُ الوجودِ :

الأولُ : أنَّ الإيمانَ كانَ في نفسه ممكنَ الوجودِ فلو انقلبَ واجباً بسببِ
العلمِ لكانَ العلمُ مؤثراً في المعلومِ ؛ وهو محالٌ : لأنَّ العلمَ يتبعُ المعلومَ ، ولا
يؤثِّرُ فيه .

الثاني : لو كانَ ما علمَ الله تعالى وجودَهُ واجبَ الوجودِ ، وكلُّ ما علِمَ
اللَّهُ تعالى عدمَهُ يكونُ واجبَ العدمِ : لزمَ أنَّ لا يكونَ الله تعالى قادراً على
إيجادِ شيءٍ ؛ لأنَّ الشيءَ لا ينفكُ من أنَّ يقالَ : إنَّ الله تعالى علِمَ وجودَهُ ، أو
علمَ عدمَهُ .

وعلى التقديرينِ : يكونُ واجباً ، والواجبُ لا قدرةَ عليه البتَّةُ فلزمَ أنَّ لا
يقدرَ الله تعالى على شيءٍ : تعالى الله عن ذلكَ علواً كبيراً .

الثالثُ : لو كانَ ما علِمَ الله وجودَهُ واجبَ الوجودِ ، وما علِمَ عدمَهُ
يكونُ واجبَ العدمِ : لزمَ أنَّ لا يكونُ لنا اختيارٌ في فعلِ شيءٍ أصلاً ، وأنَّ

تكون حركاتنا بمنزلة تحريك الرياح للأشجار : من حيث إنه لا يكون باختيارنا ، لكننا نعلم بالضرورة : أن ذلك باطل ؛ لأننا ندرك تفرقة ضرورية بين الحركات الحيوانية الاختيارية ، والجمادية الاضطرارية .

الرابع : أنه لو كان كذلك : لكان العالم واجب الوجود في الوقت الذي علم الله تعالى وقوعه فيه ، والواجب يستغني عن المؤثر : فيلزم استغناء حدوثه عن المؤثر : فيلزم أن لا يفتقر حدوث العالم ، ولا شيء من الأشياء إلى القادر المختار : وذلك كفر .

الخامس : أن تعلق العلم به إما أن يكون سبباً لوجوبه ، أو لا يكون .

فإن كان سبباً لوجوبه : لزم أن يكون العلم قدرة وإرادة ؛ لأنه لا معنى للقدرة والإرادة إلا الأمر الذي باعتباره يترجح الوجود على العدم . فإذا كان العلم كذلك صار العلم عين القدرة والإرادة ؛ وذلك محال ؛ لأنه يقتضي قلب الحقائق : وهو غير معقول .

وإن لم يكن العلم سبباً لوجوب المعلوم : فقد سقط ما ذكرتموه من الدلالة ؛ لأنه مبني على أن المعلوم صار واجب الوقوع عند تعلق العلم به ، فإذا بطل ذلك : بطل دليلكم .

سلمنا : أن ما ذكرتموه يدل على أن الإيمان محال من الكافر ، لكن امتناعه ليس لذاته ، بل بالنظر إلى علم الله تعالى فلم قلتم : إن ما لا يكون محالاً لذاته فإنه لا يجوز ورود الأمر به ؟ .

سلمنا : أن ما ذكرتموه يدل على أن الأمر بالمحال واقع ؛ لكنه يدل على أنه لا تكليف إلا وهو تكليف بما لا يطاق ؛ وذلك : لأن الشيء إن كان معلوم العدم : كان الأمر بالإتيان به أمراً بليقاع الممتنع .

وإن كان معلوم الوجود : كان واجب الوجود ، وما كان واجب الوجود لا يكون لقدرة القادر الأجنبي ، واختياره فيه أثر : فيكون التكليف به أيضاً تكليفاً بما لا يطاق .

فثبت : أن ما ذكرتموه يدل على أن التكليف بأسرها تكليف ما لا يطاق ؛ وإن أحداً من العقلاء لم يقل بذلك : فإن بعض الناس أحالته عقلاً ، وبعضهم جوزه . ولم يقل أحد بأنه يمتنع ورود التكليف إلا بما لا يطاق . فما هو نتيجة هذا الدليل لا تقولون به ، وما تقولون به لا ينتج هذا الدليل : فيكون ساقطاً .

سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على قولكم ، ولكنه معارض بالنص ، والمعقول .

أما النص فقوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة : ٢٨٦] ، ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج : ٧٨] ، وأي حرج فوق التكليف بما لا يطاق ؟ .

وأما المعقول فمن ثلاثة أوجه :

الأول : أن في المشاهد أن من كلف الأعمى نقط المصاحف ، والزمن الطيران في الهواء : عد سفيهاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

الثاني : المحال غير متصور ، وكل ما لا يكون متصوراً لا يكون مأموراً به .

إنما قلنا : إنه غير متصور ؛ لأن كل متصور متميز ، وكل متميز ثابت : فما لا يكون ثابتاً لا يكون متصوراً .

بيان الثاني : أن الذي لا يكون متصوراً لا يكون في العقل إليه إشارة ،

والمأمور به يكون في العقل إليه إشارة ، والجمع بينهما متناقض .

الثالث : إذا جُوزَتْ الأَمْرُ بالمحالِ فلم لا تجوزون أمر الجمادات ، وبعثة الرسل إليها ، وإنزال الكتب عليها ؟ .

والجواب : قوله إذا فرضنا الإيمان بدلاً عن الكفر كان الموجود في الأزل هو العلم بالإيمان بدلاً عن العلم بالكفر .

قلنا : نحن وإن لم نعلم أن علم الله تعالى في الأزل تعلق بإيمان زيد ، أو بكفره ، لكننا نعلم أن علمه تعلق بأحدهما على التعيين ، وذلك العلم كان حاصلًا في الأزل فنقول : لو لم يحصل متعلق ذلك العلم : لزم انقلاب ذلك العلم جهلاً في الماضي وهو محال من وجهين : أحدهما : امتناع الجهل على الله تعالى . والثاني : أن تغير الشيء في الماضي محال .

قوله : العلم غير مؤثر .

قلنا : اللازم من دليلنا حصول الوجوب عند تعلق العلم ، فأما أن ذلك الوجوب به أو بغيره فذلك غير لازم .

قوله : لزم أن لا يقدر الله تعالى على شيء .

قلنا : قد بينا أن العلم بالوقوع يتبع الوقوع الذي هو تبع الإيقاع بالإرادة والقدرة : فامتنع أن يكون الفرع مانعاً من الأصل ؛ بل تعلق علمه به على الوجه المخصوص يكشف عن أن قدرته وإرادته تعلقتا به ، على ذلك الوجه .

قوله : يلزم الجبر .

قلنا : إن عنت بالجبر : أن العبد لا يتمكن من شيء على خلاف علم الله تعالى فلم قلت : إنه محال ؟ .

قوله : يلزم أن يكون العالم واجب الحدوث : حين حدوثه فيستغني عن القدرة ، والإرادة .

قلنا : قد بينّا : أن العلم بالوقوع تبع الوقوع ، الذي هو تبع القدرة والإرادة ، والفرع لا يغني عن الأصل .

قوله : إن العلم إما أن يكون سبباً للوجوب ، ولا يكون .

قلنا : نختار أنه ليس سبباً للوجوب ، ولكن نقول : إنه يكشف عن الوجوب ، وإذا كان كاشفاً عن الوجوب : ظهر الفرق .

قوله : هذا لا يدل على جواز الأمر بالجمع بين الضدين .

قلنا : بل يدل ؛ لأن علم الله تعالى بعدم إيمان زيد يُنافي وجود إيمان زيد ، فإذا أمره بإدخال الإيمان في الوجود حال حصول العلم بعدم الإيمان : فقد كلفه بالجمع بين المتنافيين .

قوله : هذا الدليل يقتضي أن تكون التكاليف كلها تكليف ما لا يُطاق ، وذلك لم يقل به أحد .

قلنا : الدلائل القطعية العقلية ، لا تدفع بأمثال هذه الدوافع .

أما الآية فهي معارضة بقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ [البقرة : ٢٨٦] ، ولأنك قد علمت : أن القواطع العقلية لا تعارضها الظواهر النقلية ، بل تعلم أن تلك الظواهر مؤولة ، ولا حاجة إلى تعيين تأويلها .

قوله : أنه عبث .

قلنا : إن عنيت بكونه عبثاً : خلوه عن مصلحة العبد فلم قلت : إن هذا محال .

قوله : المحال غير متصور .

قلنا : لو لم يكن متصوراً لامتنع الحكم عليه بالامتناع لما أن التصديق موقوف على التصور ؛ ولأننا نميز بين المفهوم من قولنا : الواحد نصف الاثنين ، والمفهوم من قولنا : الوجود ، والعدم لا يجتمعان ؛ ولولا تصور هذين المفهومين : لامتنع التمييز .

قوله : لم لا يجوز أمر الجماد ؟ .

قلنا : حاصل الأمر بالمحال عندنا هو : الإعلام بنزول العقاب : وذلك لا يتصور إلا في حق الفاهم .

الدليل الثاني : أن الله تعالى أخبر عن أقوام معينين : أنهم لا يؤمنون ؛ وذلك في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [البقرة : ٦] ، وقال تعالى : ﴿ لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [يس : ٧] .

إذا ثبت هذا فنقول : أولئك الأشخاص لو آمنوا : لانقلب خبر الله تعالى الصدق كذباً ، والكذب على الله محالٌ إمّا لأدائه إلى الجهل ، أو إلى الحاجة على قول المعتزلة ، أولئك كاهومذهبنا ؛ والمؤدي إلى المحال محال : فصدور الإيمان عن أولئك الأشخاص محالٌ . وتمام هذا التقرير ما تقدّم .

الدليل الثالث : أن الله تعالى كلف أبا لهب بالإيمان ، ومن الإيمان : تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ، ومما أخبر عنه : أنه لا يؤمن : فقد صار مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن أبداً وهذا هو : التكليف بالجمع بين الضدين .

الدليل الرابع : أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى متى وجدت تلك الداعية : كان الفعل واجب الوقوع ، وإذا كان

كذلك : كَانَ الجبرُ لازماً ، ومتى كَانَ الجبرُ لازماً : كانت التكاليفُ بأسرها تكليفَ ما لا يُطاق .

وإنما قلنا : إنَّ صدور الفعلِ من العبدِ يتوقَّفُ على داعيةٍ يخلقها اللهُ تعالى لأنَّ العبدَ لا يخلوُ إما أن يكون متمكِّناً من الفعلِ والتركِ ، أو لا يكون كذلك .

فإن كَانَ الأوَّلُ : فإمَّا أن يكونَ ترجُّحُ الفاعليَّةِ على التاركيَّةِ موقوفاً على مرجِّحٍ ، أو لا يكون .

فإن توقَّفَ فذلك المرجِّحُ إنَّ كَانَ من فعلِ العبدِ : عادَ التقسيمُ فيه ، ولا يتسلسلُ ، بل لا بدُّ وأن ينتهيَ إلى داعيةٍ ليست من العبدِ من الله تعالى : وهو المقصود .

وإن لم يتوقَّفَ على مرجِّحٍ : فقد ترجَّحتِ الفاعليَّةُ على التاركيَّةِ ، لا لمرجِّحٍ ؛ وهو محال ؛ لأنَّ ترجيحَ أحدِ طرفي الممكنِ على الآخرِ لو جازَّ أن يكونَ لا لمرجِّحٍ : لجازَّ في كلِّ العالمِ أن يكونَ كذلك : وحينئذ لا يمكنُ الاستدلالُ بجوازِ العالمِ على وجودِ الصانعِ ؛ وهو محال .

فإن قلتَ : لم لا يجوزُ أن يقالَ : القادرُ وحده يكفي في ترجيحِ أحدِ الطرفين على الآخرِ ؟

قلتُ : قولُ القائلِ : إنما ترجَّحَ أحدُ الطرفين على الآخرِ لأنَّ القادرَ رجَّحَهُ مغالطة ؛ لأنَّا نقولُ : هل لقولك : القادرُ رجَّحَهُ ، مفهومٌ زائدٌ على كونه قادراً ، وعلى وجودِ الأثرِ ، أو ليسَ لَهُ مفهومٌ زائدٌ ؟ ١٩ .

فإن كَانَ لَهُ مفهومٌ زائدٌ فحينئذٍ : يكونُ صدورُ أحدِ مقدوري القادرِ عنه دونَ الآخرِ موقوفاً على أمرٍ زائدٍ ، وذلك هو : القسمُ الأوَّلُ الَّذي بيَّنَّا أنَّه يُفضي إمَّا إلى التسلسلِ ، أو إلى مرجِّحٍ يصدرُ من الله تعالى .

وإن لم يكن له مفهوم زائد : صار معنى قولنا : القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح : إلى أن القادر يستمر كونه قادراً مدة من غير هذا الأثر ، ثم إنه وجد هذا الأثر بعد مدة من غير أن يحصل لذلك القادر قصد إليه ، وميل إلى تكوينه : وذلك معلوم الفساد بالضرورة .

ومنشأ المغالطة في تلك اللفظة هو : أن قول القائل : القادر يرجح ، لكونه قادراً يؤهم أن هذا المقدور إنما ترجح على المقدور الآخر ؛ لأن القادر خصه بالترجيح .

وقولنا : خصه بالترجيح لا يؤهم أمراً زائداً على محض القادرية ؛ لأننا إذا أثبتنا أمراً زائداً فقد أوقفنا ترجحه على انضمام أمر آخر إلى مجرد القادرية : وحيثئذ يرجع إلى القسم الأول ؛ فثبت : أن هذا الكلام مغالطة محضة .

وإنما قلنا : إن عند حصول تلك الداعية التي يخلقها الله تعالى يجب صدور الفعل فلأنه لو لم يجب : لكان إما أن يمتنع ، أو يجوز .

فإن امتنع : كانت الداعية مانعة ، لا مرجحة .

وإن جاز : فمع تلك الداعية يجوز عدم الأثر تارة ، ووجوده أخرى ؛ فترجح الوجود على العدم إما أن يتوقف على أمر زائد ، أو لا يتوقف .

فإن توقف : لم تكن الداعية الأولى تمام المرجح ، وكنا قد فرضناها كذلك ، هذا خلف .

وأيضاً : فلأن الكلام في هذه الضميمة كما فيما قبلها ، ويلزم إما التسلسل ، أو الانتهاء إلى ترجح الممكن من غير مرجح ؛ وهما محالان ، أو الوجوب : وهو المطلوب .

وإنما قلنا : إنه لما توقّف فعل العبد على داعيةٍ يخلّقها الله تعالى : وكان ذلك الفعل واجب الوقوع عند تلك الداعية لزم الجبر ؛ لأنّ قبل خلقها كان الفعل ممتنعاً من العبد ، وبعد خلقها يكون واجباً . وعلى كلا التقديرين : لا تثبت المكنة من الفعل والترك .

وإنما قلنا : إنه لما كان كذلك : كانت التكليف بأسرها تكليف ما لا يُطاق ؛ لأنه لما لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك البتّة : كان تكليفه تكليفاً لمن لم يكن متمكناً من الفعل والترك : وذلك هو المقصود .

الدليل الخامس : التكليف إما أن يتوجّه على المكلف حال استواء الداعي إلى الفعل والترك ، أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر .

فإن توجّه عليه حال الاستواء : كان ذلك تكليفاً بما لا يُطاق ؛ لأنّ حال حصول الاستواء يمتنع حصول الرجحان ، لأنّ الاستواء يُنافي الرجحان : فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين .

وإذا امتنع الرجحان : كان التكليف بالرجحان تكليفاً بما لا يُطاق . وإن توجّه عليه حال عدم الاستواء فنقول : الراجح يصير واجباً ، والمرجوح ممتنعاً على ما تقدم تقريره في الدليل الرابع .

والتكليف بالواجب محال ، لأنّ ما يجب وقوعه استحالة أن يُسند وقوعه إلى شيءٍ آخر ، وإذا استحالة أن يُسند وقوعه إلى غيره : استحالة أن يفعلهُ فاعلٌ ، فإذا أمر بفعله : فقد أمر بما لا قدرة له عليه .

وأما التكليف بالمتنع فلا شبهة في أنّه تكليف بما لا يُطاق .

الدليل السادس : أفعال العبد مخلوقة لله تعالى وإذا كان كذلك : كان التكليف تكليف ما لا يُطاق .

أما أن فعل العبد مخلوق لله تعالى فلائنه لو كان مخلوقاً للعبد لكان معلوماً للعبد ، وليس معلوماً للعبد : فهو غير مخلوق له . وتقريره في كتبنا الكلامية .

وأما أنه إذا كان فعل العبد مخلوقاً لله تعالى كان التكليف تكليفاً بما لا يُطاق فلأن العبد قبل أن خلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه تحصيل الفعل ، وإذا خلق الله تعالى فيه الفعل : استحال منه الامتناع والدفع . ففي كلتا الحالتين لا قدرة له لا على الفعل ، ولا على الترك .

فإن قلت : هب أنه لا قدرة له على الإيجاد ، ولكن الله تعالى أجرى عادته بأنه إذا اختار العبد وجود الفعل : فالله تعالى يخلقه . وإن اختار عدم الفعل : فالله تعالى لا يخلقه وعلى هذا الوجه : يكون العبد مختاراً .

قلت : ذلك الاختيار إن كان منه لا من الله تعالى فالعبد موجدٌ لذلك الاختيار . وإن لم يكن منه ، بل من الله تعالى : كان مضطراً في ذلك الاختيار : فيعود الكلام .

الدليل السابع : الأمر قد وجد قبل الفعل ، والقدرة غير موجودة قبل الفعل : فالأمر قد وجد لا عند القدرة : وذلك تكليف ما لا يُطاق .

أما أن الأمر قد وجد قبل الفعل : فلأن الكافر مكلف بالإيمان .

وأما أن القدرة غير موجودة قبل الفعل : فلأن القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق ، والمتعلق إما الموجود ، وإما المعدوم ؛ ومحال أن يكون المعدوم متعلق القدرة ؛ لأنَّ العدم نفى محض مستمر ، والنفى المحض يستحيل أن يكون مقدوراً ، والمستمر يمتنع أيضاً أن يكون مقدوراً : فالنفى المستمر أولى أن لا يكون مقدوراً .

وإذا ثبت أن متعلّق القدرة لا يمكن أن يكون عدماً محضاً : ثبت أنه لا بدّ أن يكون موجوداً .

فلما ثبت أن القدرة لا بدّ لها من متعلّق ، وثبت أن المتعلّق لا بدّ وأن يكون موجوداً : ثبت أن القدرة لا تُوجد إلاّ عند وجود الفعل .

الدليل الثامن : العبد لو قدر على الفعل : لقدر عليه إمّا حال وجوده ، أو قبل وجوده . والأوّل محال ؛ وإلّا لزم إيجاد الموجود ؛ وهو محال . والثاني محال ؛ لأنّ القدرة في الزمان المتقدم إمّا أن يكون لها أثر في الفعل ، أو لا يكون : فإن كان لها أثر في الفعل فنقول :

تأثير القدرة في المقدور حاصل في الزمان الأوّل ووجود المقدور غير حاصل في الزمان الأوّل : فتأثير القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور .

والمؤثر إمّا أن يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده ، أو قبله .

فإن كان الأوّل : لزم أن يكون موجداً للموجود : وهو محال . وإن كان الثاني : كان الكلام فيه كما تقدم : ولزم التسلسل .

وإن لم يكن لها أثر في الزمان المتقدم وثبت أيضاً أنه ليس لها في الزمان المقارن لوجود الفعل أثر استحالة أن يكون لها أثر في الفعل البتّة ، وإذا لم يكن لها أثر البتّة : استحالة أن تكون للعبد قدرة على الفعل البتّة .

واعلم : أن هذين الوجهين لا نرتضيهما ؛ لأنهما يشكّلان بقدرة الباري جلّ جلاله على الفعل .

الدليل التاسع : أن الله تعالى أمر بمعرفته في قوله : ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد : ١٩] فنقول : إمّا أن يتوجّه الأمر على العارف بالله تعالى أو على غير العارف به . والأوّل محال ؛ لأنه يقتضي تحصيل الحاصل ، والجمع بين

المثلين ؛ وهما محالان . والثاني محال ؛ لأنَّ غيرَ العارفِ بالله تعالى ما دامَ يكونُ غيرَ عارفٍ بالله تعالى : استحالَ أن يكونَ عارفاً بأنَّ الله تعالى أمره بشيءٍ ؛ لأنَّ العلمَ بأنَّ الله تعالى أمره بشيءٍ مشروطٌ بالعلمِ بالله تعالى .

ومتى استحالَ أن يعرفَ أنَّ الله تعالى أمره بشيءٍ : كان توجيه الأمرِ عليه في هذه الحالة توجيهاً للأمرِ على من يستحيل أن يعلمَ ذلك الأمرَ ، وذلك عينُ تكليفٍ ما لا يُطاق .

الدليل العاشر : أن الأمر بالنظر والفكر واقع في قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَنْظَرُوا ﴾ [يونس: ١٠١] وفي قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا ﴾ [الأعراف : ١٨٤] . وذلك أمرٌ بما لا يُطاق .

بيانه : أن تحصيلَ التصوراتِ غيرِ مقدورٍ ؛ وإذا لم تكنَ التصوراتُ مقدورةً ، لم تكنَ القضايا الضروريةُ مقدورةً ، وإذا لم تكنَ القضايا الضروريةُ مقدورةً : لم تكنَ القضايا النظريةُ مقدورةً ، وإذا لم تكنَ هذه الأشياءُ مقدورةً : لم يكنَ الفكر والنظر مقدوراً .

وإنما قلنا : إنَّ التصوراتِ غيرُ مقدورةٍ لأنَّ القادرَ إذا أراد تحصيلها : فإما أن يحصلها حال ما تكونُ التصوراتُ خاطرةً بباله ، أو حال ما لا تكونُ تلكَ التصوراتُ خاطرةً بباله .

فإن كانتَ خاطرةً بباله : فتلكَ التصوراتُ حاصلةٌ ، فتحصيلها يكونُ تحصيلاً للحاصلِ ؛ وهو محال . وإن كانتَ غيرَ خاطرةٍ بباله : كانَ الذهنُ غافلاً عنه ، ومتى كانَ الذهنُ غافلاً عنه : استحالَ من القادرِ أن يحاولَ تحصيله ؛ والعلمَ بذلك ضروريٌّ .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يقال : إنها متصورة من وجه دون وجه ؛ فلا جرم يمكنه أن يحصل كماها .

قلت : لما كانت متصورة من وجه دون وجه فالوجه المتصور مغاير لما ليس بمتصور ؛ فهما أمران : أحدهما : متصور بتمامه ، والآخر غير متصور بتمامه :
وحينئذ يعود الكلام المقدم .

وإنما قلنا : إن التصورات إذا لم تكن مقدورة : كانت القضايا البديهية غير مقدورة ؛ لأن تلك التصورات : إما أن تكون بحيث يلزم من مجرد حضورها في الذهن حكم الذهن بنسبة بعضها إلى بعض بالنفي ، أو بالإثبات ، أو لا يلزم .

فإن لم يلزم : لم تكن تلك القضايا علوماً يقينية ، بل تكون اعتقادات تقليدية .

وإن لم يلزم فنقول : حصول تلك التصورات ليس باختياره وعند حصولها ، فترتب تلك التصديقات عليها ليس باختياره : فإذا حصل تلك القضايا البديهية ليس باختياره ، وذلك هو المطلوب .

وإنما قلنا : إن القضايا البديهية إذا لم تكن باختياره : لم تكن القضايا النظرية باختياره ، وذلك لأن لزوم هذه النظريات عن تلك الضروريات ، إما أن يكون واجباً ، أو لا يكون .

فإن لم يكن واجباً : لم يكن ذلك استدلالاً يقينياً ؛ لأننا إذا استدللنا بدليل مركب من مقدمات ، ولم يكن المطلوب واجب اللزوم عن تلك المقدمات : كان اعتقاد وجود ذلك المطلوب في هذه الحالة اعتقاداً تقليدياً ، لا يقينياً .

وإذا كان ذلك واجباً فنقول : قبل حصول تلك المقدمات البديهية امتنع

حصول هذه القضايا الاستدلالية ، وعند حصول تلك البدييات يجب حصول هذه الاستدلالات ، فإذن : هذه الاستدلالات في جانبي النفي والإثبات لا تكون باختيار المكلف .

وإذا ثبت هذا : ثبت أن التكليف بها تكليف بما ليس في الوسع . فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذه المسألة . وبالله التوفيق .

المسألة الثانية : قال أكثر أصحابنا ، وأكثر المعتزلة : الأمر بفروع الشرائع لا يتوقف على حصول الإيمان .

وقال جمهور أصحاب أبي حنيفة رحمه الله عليه : يتوقف عليه ؛ وهو قول الشيخ أبي حامد الاسفراييني من فقهاءنا .

ومن الناس من قال : تتناولهم النواهي دون الأوامر فإنه يصح انتهاؤهم عن المنهيات ، ولا يصح إقدامهم على المأمورات .

واعلم : أنه لا أثر لهذا الاختلاف في الأحكام المتعلقة بالدنيا ؛ لأنه ما دام الكافر كافراً : يمتنع منه الإقدام على الصلاة ؛ وإذا أسلم : لم يجب عليه القضاء .

ولما تأثر هذا الاختلاف في أحكام الآخرة ؛ فإن الكافر إذا مات على كفره ، فلا شك أنه يعاقب على كفره ، وهل يعاقب مع ذلك على ترك الصلاة والزكاة وغيرهما ، أم لا ؟ .

ولا معنى لقولنا : إنهم مأمورون بهذه العبادات ، إلا أنهم كما يعاقبون على ترك الإيمان ، يعاقبون أيضاً بعقاب زائد على ترك هذه العبادات . ومن أنكر ذلك قال : إنهم لا يعاقبون إلا على ترك الإيمان . وهذه دقيقة لا بد من معرفتها .

لَنَا وَجْهٌ :

الأوّل : أن المقتضي لوجوب هذه العبادات قائم ، والوصف الموجود وهو : الكفر لا يصلح مانعاً : فوجب القول بالوجوب . إنما قلنا : إن المقتضي موجود ، لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ ﴾ [البقرة : ٢١] ، وقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران : ٩٧] .

ولا شك في أن هذه النصوص عامة في حق الكل .

وإنما قلنا : إن الكفر لا يصلح أن يكون مانعاً ؛ لأن الكافر متمكّن من الإتيان بالإيمان أولاً ، حتى يصير متمكناً من الإتيان بالصلاة والزكاة ، بناءً عليه . وبهذا الطريق : قلنا : الدهريّ مكلف بتصديق الرسول ، والمحدث مأمور بالصلاة .

فثبت : أن المقتضي قائم ، والمعارض غير مانع : فوجب القول بالوجوب .

الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ ﴾ [المدثر : ٤٢ - ٤٣] ، وهذا يدل على أنهم يعاقبون على ترك الصلاة .

فإن قيل : هذه حكاية قول الكفار فلا يكون حجة ؛ فإن قلت : لو كان ذلك باطلاً لبيّنه الله تعالى .

قلت : لا نسلم وجوب ذلك فإنه تعالى حكى عنهم : أنهم قالوا : ﴿ وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام : ٢٣] ، ﴿ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ ﴾ [النحل : ٢٨] ، ﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ ﴾

[المجادلة : ١٨] ، ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَى مَا كَذَّبَهُمْ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ ، فَعَلِمْنَا : أَنَّ تَكْذِيبَهُمْ غَيْرُ وَاجِبٍ .

سَلِمْنَا أَنَّهُ حُجَّةٌ ؛ لَكِنْ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقَالَ : الْعَذَابُ عَلَى مَجْرَدِ التَّكْذِيبِ ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بَيُّوتَ الدِّينِ ﴾ [المدثر : ٤٦] .

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ : أَنَّ التَّكْذِيبَ سَبَبٌ مُسْتَقِلٌّ بِاقْتِضَاءِ دُخُولِ النَّارِ ، وَإِذَا وَجَدَ السَّبَبُ الْمُسْتَقِلُّ بِاقْتِضَاءِ الْحُكْمِ : لَمْ يَجْزُ إِحَالَتُهُ عَلَى غَيْرِهِ .

سَلِمْنَا أَنَّ التَّعْذِيبَ وَقَعَ عَلَى جَمِيعِ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ ، لَكِنْ قَوْلُهُ : ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾ [المدثر : ٤٣] مَعْنَاهُ : لَمْ نَكُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ مُحْتَمِلٌ ، وَالدَّلِيلُ دَلٌّ عَلَيْهِ .

أَمَّا أَنَّ اللَّفْظَ مُحْتَمِلٌ فَلَمَّا رُوِيَ فِي الْحَدِيثِ : « نُهَيْتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ » ، وَيُقَالُ : قَالَ أَهْلُ الصَّلَاةِ ؛ وَالْمُرَادُ مِنْهُ : الْمُسْلِمُونَ .

وَأَمَّا أَنَّ الدَّلِيلَ دَلٌّ عَلَيْهِ فَلَأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ دَاخِلُونَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ مَعَ أَنَّهُمْ كَانُوا يَصَلُّونَ ، وَيَتَصَدَّقُونَ ، وَيُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ، وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ : مَنْ لَمْ يَأْتِ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ : لَكَانُوا كَاذِبِينَ فِيهِ : فَعَلِمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّهُمْ مَا كَانُوا مِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ .

سَلِمْنَا أَنَّ التَّعْذِيبَ عَلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ ، لَكِنْ قَوْلُهُ : ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾ [المدثر : ٤٣] يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِخْبَاراً عَنْ قَوْمٍ ارْتَدَّوْا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ مَعَ أَنَّهُمْ مَا صَلَّوْا حَالَ إِسْلَامِهِمْ لِأَنَّهُ وَاقِعَةٌ حَالٌ ، فَيَكْفِي فِي صَدَقَةِ صُورَةٍ وَاحِدَةٍ .

سَلِمْنَا عُمُومَهُ فِي حَقِّ الْكُفَّارِ ، وَلَكِنَّ الْوَعِيدَ تَرْتَّبَ عَلَى فَعْلِ الْكُلِّ فَلَمَّ قُلْتُ : إِنَّهُ حَاصِلٌ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأُمُورِ ؟ .

والجواب : أن الله تعالى لما حكى عن الكفار تعليلهم دخول النار بترك الصلاة : وجب أن يكون ذلك صدقاً ؛ لأنه لو كان كذباً مع أنه تعالى ما بين كذبهم فيها : لم يكن في روايتها فائدة ، وكلام الله تعالى متى أمكن حملاً على ما هو أكثر فائدة ؛ وجب ذلك .

وأما المواضع التي كذبوا فيها مع أن الله تعالى ما بين كذبهم فيها : فذلك لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها : فتكون الفائدة من ذكر تلك الأشياء بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والآخرة .

وأما ما هنا فلما لم يكن العقل مستقلاً بمعرفة كذبهم ، والله تعالى لم يبين لنا ذلك فلو كانوا كاذبين فيه : لم يحصل منه غرض أصلاً : فتكون الآية عريّة عن الفائدة .

قوله : العلة هي التكذيب بيوم الدين .

قلنا : لو كان كذلك : لكان سائر القيود عديم الأثر في اقتضاء هذا الحكم ، وذلك باطل ؛ لأن الله تعالى رتب الحكم عليها أولاً في قوله تعالى : ﴿ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ، وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمَسْكِينِ ﴾ [المدثر : ٤٣ - ٤٤] .

قوله : لما وجد السبب المستقل : لم يحز إحالة الحكم على غيره .

قلنا : لعل الحصول في الموضع المعين من الجحيم ما كان لمجرد التكذيب ، بل لمجموع هذه الأمور ، وإن كان مجرد التكذيب سبباً لدخول مطلق الجحيم .

قوله : المراد من قوله : ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾ أي : لم نك من المؤمنين .

قلنا : هذا التأويل لا يتأتى في قوله : ﴿ وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمَسْكِينِ ﴾ .

قوله : أَهْلُ الْكِتَابِ صَلُّوا ، وَأَطَعُوا .

قلنا : الصلاة في عرف الشرع عبارة : عن الأفعالِ المخصوصة التي في شرعنا ، لا التي في شرع غيرنا .

قوله : جاز أن يكون المراد منه قوماً ارتدوا بعد إسلامهم .

قلنا : إن قوله سبحانه وتعالى : ﴿ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾ هو : جوابُ المجرمين المذكورين في قوله : ﴿ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمَجْرِمِينَ ﴾ [المدثر : ٤٠ - ٤١] وذلك عام في حق الكل .

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ﴾ [الفرقان : ٦٨] إلى قوله : ﴿ يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [الفرقان : ٦٩] ، وكذلك قوله : ﴿ فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى * وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴾ [القيامة : ٣١ - ٣٢] : ذمهم على ترك الكل .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَيَلِلُ الْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾

[فصلت : ٦ - ٧] .

الدليل الرابع : الكافر يتناول النهي : فوجب أن يتناوله الأمر . وإنما قلنا : إنه يتناول النهي ؛ لأنه يُحَدُّ على الزنا .

وإنما قلنا : إنه إذا تناول النهي وجب أن يتناوله الأمر ؛ لأنه إنما يتناوله النهي : ليكون متمكناً من الاحتراز عن المفسدة الحاصلة بسبب الإقدام على المنهي عنه : فوجب أن يتناول الأمر ؛ ليكون متمكناً من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الإقدام على المأمور به .

فإن قيل : لا نسلم أنه يتناول النهي ، وأما الحد : فذاك لأنه التزم أحكاماً .

سَلَمْنَا ؛ لكنَّ الفرقَ بينَ الأمرِ والنهي هو : أنَّه مع كفره يمكنهُ الانتهاء
عن المنهيات ، ولا يمكنهُ مع كفره الإتيانُ بالمأمورات .

والجوابُ عن الأول : أنَّ من أحكامِ شرعنا أنَّ لا يُحَدُّ أحدٌ بالفعلِ
المباح .

وعن الثاني : أنَّ قولكم : الكافرُ المكلفُ يمكنهُ الانتهاء عن المنهيات إن
عنيتُم به : أنَّه يتمكَّنُ من تركيها من غيرِ اعتبارِ النيةِ فهو أيضاً متمكَّنُ من فعلِ
المأموراتِ من غيرِ اعتبارِ النيةِ .

وإن عنيتُم به : أنَّه متمكَّنُ من الانتهاء عن المنهيات لغرضِ امثالِ قول
الشارعِ : فمعلومٌ أنَّ ذلكَ حالَ عدمِ الإيمانِ متعذُّرٌ .

فالخاص : أنَّ المأمورَ والمنهيَّ استويا في أنَّ الإتيانَ بهما من حيثِ الصورةُ
لا يتوقَّفُ على الإيمانِ ، والإتيانُ بهما لغرضِ امثالِ حكمِ الشارعِ يتوقَّفُ في
كليهما على الإيمانِ : فبطلَ الفرقُ الَّذي ذكروه .

واحتمج المخالفُ بأمرين :

أحدهما : أنَّه لو وجبت الصلاةُ على الكافرِ لوجبَتْ عليه إمَّا حالَ الكفرِ ،
أو بعده .

والأوَّلُ باطلٌ ؛ لأنَّ الإتيانَ بالصلاةِ في حالِ الكفرِ ممتنعٌ ، والممتنعُ لا
يكونُ مأموراً به .

والثاني باطلٌ ؛ لإجماعنا على أنَّ الكافرَ إذا أسلمَ فإنَّه لا يؤمَرُ بقضاءِ ما
فاته من الصلاةِ في زمانِ الكفرِ .

وثانيهما : لو وجبتْ هذه العباداتُ على الكافرِ لوجبَ عليه قضاؤها : كما

في حقّ المسلم ؛ والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات . ولما لم يكن الأمر كذلك : علمنا أنها غير واجبة عليه .

والجواب عن الأول : أننا بينّا أنه لا تظهر فائدة هذا الخلاف في الأحكام الدنيوية وإنما تظهر فائدته في الأحكام الأخروية وهي : أنه هل يزداد عقاب الكافر بسبب تركه لهذه العبادات ؟ . وما ذكرتموه من الدلالة لا يتناول هذا المعنى .

وعن الثاني : أنه ينتقض بالجمعة .

ثم الفرق : أن إيجاب القضاء على من أسلم بعد كفره ينفره عن الإسلام ؛ لامتداد أيام الكفر بخلاف المسلم . والله أعلم .

المسألة الثالثة : في أن الإتيان بالمأمور به هل يقتضي الإجزاء ؟ . قبل الخوض في المسألة لابد من تفسير الإجزاء ؛ وقد ذكروا فيه تفسيرين :

أحدهما : وهو الأصح : أن المراد من كونه مجزئاً هو : أن الإتيان به كافٍ في سقوط الأمر .

ولأنما يكون كافياً : إذا كان مستجمعاً لجميع الأمور المعتبرة فيه ، من حيث وقع الأمر به .

وثانيهما : أن المراد من الإجزاء : سقوط القضاء . وهذا باطل ؛ لأنه لو أتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات : لم يكن مجزئاً مع سقوط القضاء . ولأن القضاء إنما يجب بأمر متجدد على ما سيأتي .

ولأننا نعلل وجوب القضاء : بأن الفعل الأول ما كان مجزئاً ، والعلّة معايير للمعلول إذا عرفت هذا فنقول : فعل المأمور به يقتضي الإجزاء : خلافاً لأبي هاشم وأتباعه .

لَنَا وَجُوهٌ :

الأول : أَنَّهُ أَتَى بِمَا أُمِرَ بِهِ : فَوَجِبَ أَنْ يُخْرَجَ عَنْ الْعَهْدَةِ .

وَأَمَّا قُلْنَا : إِنَّهُ أَتَى بِمَا أُمِرَ بِهِ ؛ لِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ مَفْرُوضَةً فِيهَا إِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ .

وَأَمَّا قُلْنَا : إِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يُخْرَجَ عَنْ الْعَهْدَةِ ؛ لِأَنَّهُ لَوْ بَقِيَ الْأَمْرُ بَعْدَ ذَلِكَ لَبَقِيَ : إِمَّا مُتَنَاولًا لِذَلِكَ الْمَآثِي بِهِ ، أَوْ لغيرِهِ .

والأول باطل ؛ لِأَنَّ الْحَاصِلَ لَا يُمْكِنُ تَحْصِيلُهُ .

والثاني باطل ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ قَدْ كَانَ مُتَنَاولًا لغيرِ ذَلِكَ الَّذِي وَقَعَ مَآثِيًا بِهِ ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ : لَمَا كَانَ الْمَآثِي بِهِ تَمَامَ مُتَعَلِّقِ الْأَمْرِ ، وَقَدْ فَرَضْنَاهُ كَذَلِكَ ، هَذَا خَلْفَ .

الثاني : أَنَّهُ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ فَعْلُهُ ثَانِيًا وَثَالِثًا ، أَوْ يَنْقُضِي عَنْ عَهْدَتِهِ بِمَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الْاسْمُ .

والأول باطل ؛ لِمَا بَيَّنَّا : أَنَّ الْأَمْرَ لَا يُفِيدُ التَّكَرَّارَ .

والثاني هو المطلوب ؛ لِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْإِجْزَاءِ إِلَّا كَوْنُهُ كَافِيًا فِي الْخُرُوجِ عَنْ عَهْدَةِ الْأَمْرِ .

الثالث : أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْتَضِ الْإِجْزَاءُ لَكَانَ يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ : إِفْعَلْ ، وَإِذَا فَعَلْتَ لَا يُجْزِيءُ عَنْكَ وَلَوْ قَالَ ذَلِكَ : لَعُدَّ مُتَنَاقِضًا .

احتجَّ المخالفُ بوجوه :

أحدها : أَنَّ النَّهْيَ لَا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ بِمَجْرَدِهِ : فَالْأَمْرُ وَجِبَ أَنْ لَا يَدُلُّ عَلَى الْإِجْزَاءِ بِمَجْرَدِهِ .

وثانيها : أن كثيراً من العبادات يجب على الشارع فيها إتمامها ، والمضي فيها ، ولا تجزئ به عن المأمور به : كالحجّة الفاسدة ، والصوم الذي جامع فيه .

وثالثها : أن الأمر بالشيء لا يُفيد إلا كونه مأموراً به فأمّا أن الإتيان يكون سبباً لسقوط التكليف : فذلك لا يدل عليه مجرد الأمر .

والجواب عن الأول : أننا إن سلمنا أن النهي لا يدل على الفساد ، لكن الفرق بينه وبين الأمر أن نقول : النهي يدل على أنه منعه من فعله ، وذلك لا ينافي أن نقول : إنك لو أتيت به لجعله الله سبباً لحكم آخر .

أمّا الأمر فلا دلالة فيه إلا على اقتضاء المأمور به مرة واحدة ، فإذا أتى به : فقد أتى بتمام مقتضى : فوجب أن لا يبقى الأمر بعد ذلك مقتضياً لشيء آخر .

وعن الثاني : أن تلك الأفعال مجزئة بالنسبة إلى الأمر الوارد بإتمامها ، وغير مجزئة بالنسبة إلى الأمر الأول ، لأن الأمر الأول اقتضى إيقاع المأمور به ، لا على هذا الوجه الذي وقع ، بل على وجه آخر ، وذلك الوجه بعد لم يوجد .

وعن الثالث : أن الإتيان بتمام المأمور به يُوجب أن لا يبقى الأمر مقتضياً بعد ذلك وذلك هو المراد بالإجزاء . والله أعلم .

المسألة الرابعة : الإخلال بالمأمور به ، هل يُوجب فعل القضاء ، أم لا ؟ .

هذه المسألة لها صورتان :

الصورة الأولى : الأمر المقيّد كما إذا قال : إفعل في هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى ذلك الوقت : فالأمر الأول ، هل يقتضي إيناع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت ؟ . الحق : لا ؛ لوجهين :

الأول : أن قول القائل لغيره : إفعل هذا الفعل يوم الجمعة ، لا يتناول

ما عدا يومَ الجمعة ، وما لا يتناولهُ الأمرُ وجِبَ أن لا يدُلَّ عليه بإثباتٍ ، ولا بنفيٍ بل لو كانَ قوله : إِفْعَلْ هذا الفعلُ يومَ الجمعةِ موضوعاً في اللُّغة لطلبِ الفعلِ في يومِ الجمعةِ وإلا ففيمَا بعدها فهنا ، إذا تركه يومَ الجمعةِ : لزمه الفعلُ فيما بعده ، ولكن على هذا التقدير : يكونُ الدالُّ على لزومِ الفعلِ فيما بعدَ يومِ الجمعةِ ، ليس مجردُ طلبِ الفعلِ يومَ الجمعةِ ، بل كونُ الصيغةِ موضوعاً لطلبِ يومِ الجمعةِ وسائرِ الأيامِ .

ولا نزاعٌ في هذه الصورةِ وإنما النزاعُ في أن مجردَ طلبِ الفعلِ يومَ الجمعةِ لا يقتضي إيقاعَهُ بعدَ ذلك .

الثاني : أن أوامرَ الشرعِ تارةً لم تستعقبَ وجوبَ القضاءِ كما في صلاةِ الجمعةِ ، وتارة استعقبته ، ووجودُ الدليلِ مع عَدَمِ المدلولِ خلافُ الأصلِ : فوجبَ أن يقالَ : إن إيجابَ الشيءِ لا إشعارَ له بوجوبِ القضاءِ ، وعدمِ وجوبِهِ .

فإن قلتَ : إنك لما جعلته غيرَ موجبٍ للقضاءِ فحيثُ وجِبَ القضاءُ : لزمك خلافُ الظاهرِ !! .

قلتُ : عَدَمُ إيجابِ القضاءِ غيرُ ، وإيجابُ عدمِ القضاءِ غيرُ ومخالفةُ الظاهرِ ، إنما تلزم من الثاني ، وأنا لا أقولُ به . أما على التقديرِ الأولِ فغايتُهُ : أنه دَلٌّ دليلٌ منفصلٌ على أمرٍ لم يتعرضْ لَهُ الظاهرُ بنفيٍ ، ولا إثباتٍ ؛ وذلك لا يقتضي خلافَ الظاهرِ .

الصورةُ الثانيةُ : الأمرُ المطلقُ وهو أن يقولَ : إِفْعَلْ ، ولا يُقيِّدُهُ بزمانٍ معينٍ ، فإذا لم يفعلِ المكلفُ ذلكَ في أولِ أوقاتِ الإمكانِ ، فهل يجبُ فعلُهُ فيما بعده ، أو يحتاجُ إلى دليلٍ ؟ .

أما نفاةُ الفورِ فإنهم يقولونَ : الأمرُ يقتضي الفعلَ مطلقاً ، فلا يخرجُ عن

العهدية إلا بفعله . وأما مثبتوه فمنهم من قال : إنه يقتضي الفعل بعد ذلك وهو قول أبي بكر الرازي . ومنهم من قال : لا يقتضيه ، بل لا بد في ذلك من دليل زائد .

ومنشأ الخلاف أن قول القائل لغيره : إفعل كذا هل معناه : إفعل في الزمان الثاني ، فإن عصيت ففي الثالث ، فإن عصيت ففي الرابع على هذا أبداً ؛ أو معناه : افعل في الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث ، والرابع ؟ . فإن قلنا بالأول : اقتضى الأمر الفعل في سائر الأزمان . وإن قلنا بالثاني : لم يقتضيه ، فصارت هذه المسألة لغوية .

واحتمج من قال : إنه لا بد من دليل منفصل بأن قوله : إفعل قائم مقام قوله : إفعل في الزمان الثاني .

وقد بينا : أنه إذا قيل له ذلك ، وترك الفعل في الزمان الثاني ؛ لم يكن ذلك القول سبباً لوجوب الفعل في الزمان الثالث ؛ فكذا هنا : ضرورة أنه لا تفاوت بين اللفظتين .

واحتمج أبو بكر الرازي على قوله : بأن لفظ إفعل يقتضي كون المأمور فاعلاً على الإطلاق وهذا يوجب بقاء الأمر ما لم يصير المأمور فاعلاً .

وأيضاً الأمر اقتضى وجوب المأمور به ، ووجوبه يقتضي كونه على الفور ، وإذا أمكن الجمع بين موجبيهما : لم يكن لنا إبطال أحدهما ، وقد أمكن الجمع بينهما : بأن نوجب فعل المأمور به في أول أوقات الإمكان ، لئلا ينتقض وجوبه ، فإن لم يفعله : أوجبناه في الثاني ؛ لأن مقتضى الأمر وهو كون المأمور فاعلاً لم يحصل بعد . والله أعلم .

المسألة الخامسة : في أن الأمر بالشيء لا يكون أمراً به .

الحقُّ : أن الله تعالى إذا قال لزيد : أوجب على عمرو كذا ، فلو قال لعمرو : وكل ما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك : كان الأمر بالأمر بالشيء : أمراً بالشيء ، في هذه الصورة ، ولكنه بالحقيقة إنما جاء من قوله : كل ما أوجب فلان عليك فهو واجب عليك .

أما لو لم يقل ذلك : لم يجب كما في قوله عليه الصلاة والسلام : «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع» فإن ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي . والله أعلم .

المسألة السادسة : الأمر بالمأهية لا يقتضي الأمر بشيء من جزئياتها .

كقوله : بع هذا الثوب ، لا يكون هذا أمراً ببيع الغبن الفاحش ، ولا بالثمن المساوي ؛ لأن هذين النوعين يشتركان في مسمى البيع ، ويتميز كل واحد منهما عن صاحبه ؛ بخصوص كونه واقعاً بثمن المثل ، وبالعن الفاحش ، وما به الاشتراك ، غير ما به الامتياز ، وغير مستلزم له .

فالأمر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك ، لا يكون أمراً بما به يمتاز كل واحد من النوعين عن الآخر : لا بالذات ، ولا بالاستلزام .

وإذا كان كذلك : فالأمر بالجنس لا يكون البتة أمراً بشيء من أنواعه . بل ، إذا دلت القرينة على الرضا ببعض الأنواع : حمل اللفظ عليه .

ولذلك قلنا : الوكيل بالبيع المطلق ، لا يملك البيع بغبن فاحش وإن كان يملك البيع بثمن المثل ؛ لقيام القرينة الدالة على الرضا به ، بسبب العرف . وهذه قاعدة شرعية برهانية ، ينحل بها كثير من القواعد الفقهية إن شاء الله . والله أعلم .

النظر الرابع في المأمور وفيه مسائل :

المسألة الأولى : قَالَ أصحابنا : المَعْدُومُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا ، لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ حَالٌ عَدَمُهُ يَكُونُ مَأْمُورًا ، فَإِنَّهُ مَعْلُومُ الْفَسَادِ بِالضَّرُورَةِ ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ مَوْجُودًا فِي الْحَالِ ثُمَّ إِنَّ الشَّخْصَ الَّذِي سَيُوجَدُ بَعْدَ ذَلِكَ : يَصِيرُ مَأْمُورًا بِذَلِكَ الْأَمْرِ . وَأَمَّا سَائِرُ الْفُرُقِ فَقَدْ أَنْكَرُوهُ .

لَنَا : أَنَّ الْوَاحِدَ مِنْ حَالٍ وَجُودِهِ يَصِيرُ مَأْمُورًا بِأَمْرِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَعَ أَنَّ ذَلِكَ الْأَمْرَ مَا كَانَ مَوْجُودًا إِلَّا حَالًا عَدَمْنَا .

وَكذلك لَا يَبْعُدُ أَنْ يَقُومَ بِذَاتِ الْأَبِ طَلِبُ تَعَلُّمِ الْعِلْمِ مِنَ الْوَلَدِ الَّذِي سَيُوجَدُ ، وَأَنَّهُ لَوْ قَدَّرَ بَقَاءُ ذَلِكَ الطَّلِبِ حَتَّى وَجَدَ الْوَلَدُ : صَارَ الْوَلَدُ مُطَالِبًا بِذَلِكَ الطَّلِبِ : فَكَذَا الْمَعْنَى الْقَائِمُ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي هُوَ : اقْتِضَاءُ الطَّاعَةِ مِنَ الْعِبَادِ مَعْنَى قَدِيمٍ ، وَأَنَّ الْعِبَادَ إِذَا وُجِدُوا يَصِيرُونَ مُطَالِبِينَ بِذَلِكَ الطَّلِبِ .

فَإِنْ قِيلَ : أَمْرُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ غَيْرُ لَازِمٍ عَلَى أَحَدٍ ، بَلْ هُوَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَخْبَرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَأْمُرُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُكَلَّفِينَ عِنْدَ وَجُودِهِ : فَيُضَيِّرُ ذَلِكَ إِخْبَارًا عَنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَيَأْمُرُهُمْ عِنْدَ وَجُودِهِمْ ، لَا أَنَّ الْأَمْرَ حَصَلَ عِنْدَ عَدَمِ الْمَأْمُورِ .

سَلَّمْنَا أَنَّ قَوْلَ الرَّسُولِ ﷺ وَاجِبُ الطَّاعَةِ ، وَلَكِنْ وَجَدَ هُنَاكَ فِي الْحَالِ مِنْ سَمْعِ ذَلِكَ الْأَمْرِ ، وَبَلَّغَهُ إِلَيْنَا : أَمَّا فِي الْأَزْلِ فَلَمْ يُوجَدِ أَحَدٌ يَسْمَعُ ذَلِكَ الْأَمْرَ ، وَيَنْقُلُهُ إِلَيْنَا : فَكَانَ ذَلِكَ الْأَمْرُ عَبَثًا .

ثُمَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مَعَارِضٌ بِدَلِيلٍ آخَرَ وَهُوَ : أَنَّ الْأَمْرَ عِبَارَةٌ عَنِ الزَّامِ الْفَعْلِ ، وَفِي الْإِزَامِ الْفَعْلِ مِنْ غَيْرِ وَجُودِ الْمَأْمُورِ عَبَثٌ ؛ فَإِنَّ مَنْ جَلَسَ فِي الدَّارِ

يأمر وينهي من غير حضور مأمورٍ ومنهيٍّ عُدَّ سفيهاً مجنوناً ، وذلك على الله محال .

والجواب : قوله : أمر النبي ﷺ عبارة : عن الأخبار قلنا : من أصحابنا من قال ذلك . وكذلك أمر الله تعالى عبارة : عن أخباره بنزول العقاب على من يترك الفعل الفلاني . إلا أن هذا مشكّل من وجهين :

أحدهما : أننا بينا فيما تقدّم : أنه لو كان الأمر عبارة عن هذا الاخبار لتطرّق التصديق والتكذيب إلى الأمر ، ولا تمتنع العفو عن العقاب على ترك الواجبات ؛ لأنّ الخلف في خبر الله تعالى محال .

الثاني : أنه لو أخبر في الأزل : لكان إما أن يُخبر نفسه ؛ وهو سفة ، أو غيره ؛ وهو محال ؛ لأنه ليس هناك غيره .

ولصعوبة هذا المأخذ ، ذهب عبدالله بن سعيد بن كلاب التميمي من أصحابنا : إلى أن كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً ، ثم صار فيما لا يزال كذلك .

ولقائل أن يقول : إننا لا نعقل من الكلام إلا الأمر ، والنهي والخبر فإذا سلّمنا حدوثهما فقد قلنا بحدوث الكلام .

فإن ادّعت قدم شيء آخر : فعليك البيان بإفادّة تصوّره ، ثم إقامة الدلالة على أن الله تعالى موصوف به ، ثم إقامة الدلالة على قدمه .

وله أن يقول : أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام . ويمكن الجواب عن أصل الإشكال بأن قاعدة الحكمة ، مبنية على قاعدة الحسن والقبح ، وقد تقدم إفسادها .

المسألة الثانية : تكليف الغافل غير جائز للنص والمعقول :

أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام : « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ » .

وأما المعقول فهو : أن فعل الشيء مشروط بالعلم به ؛ إذ لو لم يكن كذلك : لما أمكننا الاستدلال بالأحكام على كون الله تعالى عالماً . وإذا ثبت هذا : فلو حصل الأمر بالفعل حال عدم العلم به : لكان ذلك تكليف ما لا يُطاق .

واعلم : أن الكلام في هذه المسألة يتفرع على نفي تكليف ما لا يُطاق .

فإن قيل : لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به فإن الجاهل قد يَفْعَلُهُ على سبيل الاتفاق .

فإن قلت : الاتفاق لا يكون دائماً ، ولا أكثرياً .

قلت : لا نسلم ؛ فإن حكم الشيء حكم مثله ، فلما جاز وجود الفعل مع عدم العلم به مرة واحدة جاز أيضاً ثانية وثالثة : فيلزم إمكان ذلك في الأكثر ، ودائماً .

وإذا جاز ذلك فلا استحالة في أن يعلم الله تعالى وقوع هذا الجائز في بعض الأشخاص .

وإذا علم الله تعالى ذلك منه : لم يكن تكليفه بالفعل حال ما لا يكون المكلف عالماً به تكليف ما لا يُطاق . سلمنا ذلك ؛ لكنه معارضٌ بأمور :

أحدها : أن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد . فإما أن يكون ذلك الأمر وارداً بعد حصول المعرفة ؛ وذلك محال ؛ لأنه يلزم الأمر إما بتحصيل الحاصل ، أو بالجمع بين المثليين وهو محال . أو قبل حصول المعرفة ، لكن المأمور قبل أن

يعرف الأمر استحالة منه أن يعرف الأمر ، فإذاً : قد توجه التكليف عليه حالة ما لا يمكنه العلم بذلك ، وهو المطلوب .

الثاني : أن العلم بوجوب تحصيل معرفة الله تعالى ليس علماً ضرورياً لازماً لعقول العقلاء وطباعهم ، بل ما لم يتأمل الإنسان ضرباً من التأمل : لا يحصل له العلم بالوجوب ؛ فنقول :

علمه بوجوب الطلب إما أن يحصل قبل إتيانه بالنظر ، أو بعد إتيانه به .

فإن حصل قبل إتيانه بالنظر : وهو قبل إتيانه بالنظر لا يمكنه أن يعلم ذلك الوجوب ، لأن العلم بالوجوب مشروط بالإتيان بذلك النظر ، وقبل الإتيان بذلك النظر لو وجب عليه ذلك : لوجب عليه في وقت لا يمكنه أن يعلم كونه واجباً عليه ؛ وذلك هو تكليف الغافل .

وإن حصل بعد إتيانه النظر فبعد الإتيان بالنظر : حصل العلم بالوجوب ، فلو وجب عليه في هذا الوقت تحصيل العلم بالوجوب : لزم إما تحصيل الحاصل ، أو الجمع بين المثليين .

الثالث : أن الصبي والمجنون والنائم غافلون عن الفعل ، ثم إن أفعالهم توجب الغرامات والأروش .

الرابع : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾ [النساء : ٤٣] خاطب السكران ، والسكران غافل . ثبت : أنه يجوز خطاب الغافل .

والجواب : نحن لا ندعي : أن وقوع الفعل من العبد مشروط بعلمه به ، بل ندعي أن اختيار المكلف فعلاً معيناً لغرض الخروج عن عهدة

التكليف مشروطاً بالعلم به ؛ وهذا معلوم بالضرورة ، ولا يقدح فيه ما ذكرتموه .

وأما المعارضة الأولى فقد تقدّم ذكرها : في مسألة تكليف ما لا يطاق .

وأما الثانية فمن الناس من زعم : أن العلم بوجوب النظر ضروري . وهذا ضعيف ؛ لأن العلم بكون النظر في الإلهيات مفيداً للعلم ، وبكونه معيناً في ذلك من أغمض المسائل وأدقها ؛ لأن جمهور العقلاء وإن ساعدوا على كون النظر مفيداً للعلم في الجملة ، كما في الحسابات ، والهندسيات ، لكنهم نازعوا في كون النظر مفيداً للعلم في الإلهيات ، وزعموا : أن النظر فيها لا يُفيد إلا الظن .

ومن سلم ذلك فقد قالوا : كما أن النظر يُفيد العلم فغيره أيضاً قد يُفيدة ؛ وهو : تصفية الباطن .

وإذا كان العلم بوجوب النظر موقوفاً على هذين المقامين النظريين : والموقوف على النظريّ أولى أن يكون نظرياً . فثبت : أنه لا يمكن ادعاء الضرورة في ذلك .

واعلم : أن هذه الحجة تُؤيد القول بتكليف ما لا يطاق .

وأما وجوب الغرامات فمعناه : إما خطاب الولي بأدائها في الحال ، أو خطاب الصبي بعد صيرورته بالغاً بأدائها .

وأما الآية فلها تأويلان :

أحدهما : أنها خطاب مع من ظهرت منه مبادئ النشاط والطرب ، وما زال عقله . وقوله : ﴿ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾ [النساء : ٤٣] معناه : حتى

يتكامل فيكم الفهم ، كما يقال للغضبان : إضبر حتى تعلم ما تقول أي : حتى يسكن غضبك . وهذا ؛ لأنه لا يشتغل بالصلاة إلا مثل هذا السكران وقد يعسر عليه إتمام الخشوع .

الثاني : أنه ورد الخطاب به في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر . وليس المراد المنع من الصلاة ، بل المنع من إفراط الشرب وقت الصلاة . كما يقال : لا تقرب التهجّد وأنت شبعان أي : لا تشبع فيثقل عليك التهجّد ، والله أعلم .

المسألة الثالثة : في أن المأمور يجب أن يقصد إيقاع المأمور به على سبيل الطاعة .

المعتمد فيه قوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات » قالوا : ويستثنى منه شيئان :

أحدهما : الواجب الأول وهو : النظر المعرف للوجوب ، فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة مع أن فاعله لا يعرف وجوبه عليه إلا بعد إتيائه به .

الثاني : إرادة الطاعة ؛ فإنها لو افتقرت إلى إرادة أخرى : لزم التسلسل .

المسألة الرابعة : في أن المكروه على الفعل هل يجوز أن يؤمر به ويتركه :

المشهور : أن الإكراه إما أن ينتهي إلى حدّ الإلجاء ، أو لا ينتهي إليه .

فإن انتهى إلى حدّ الإلجاء : امتنع التكليف ؛ لأن المكروه عليه يُعتبر واجب الوقوع ، وضده يصير ممتنع الوقوع ، والتكليف بالواجب والممتنع غير جائز .

وإن لم ينته إلى حدّ الإلجاء : صحّ التكليف به .

ولقائل أن يقول : الإكراه لا يُنافي التكليف ؛ لأنَّ الفعل إما أن يتوقَّفَ على الداعي ، أو لا يتوقَّفَ .

فإن توقَّفَ فقد بَيَّنَّا فيما تقدَّم : أنَّه لا بدُّ من انتهاء الدواعي إلى داعيةٍ تحصلُ فيه من قبلٍ غيره ، وأنَّ حصولَ الفعلِ عند حصولِ تلك الداعية واجبٌ . فحينئذٍ : يكونُ التكليفُ تكليفاً بما وجبَ وقوعُهُ ، أو بما امتنعَ وقوعُهُ . وإذا جازَ ذلك فلمَ لا يجوزُ مثله في الإكراه ؟ .

وأما إن لم يتوقَّفَ على الداعي : كان رجحانُ الفعلِ في التركِ أو بالعكسِ اتفاقياً ، والاتفاقيُّ لا يكونُ باختيارِ المكلفِ ؛ وإذا جازَ التكليفُ هناك مع أنَّه ليس باختيارِ المكلفِ : فلمَ لا يجوزُ مثله في الإكراه ؟ .

فإن قلتَ :- ما الذي أردت بكونِ الفعلِ اتفاقياً ؟ .

إنَّ عنيته به : أنَّه حصلَ لا بقدرةِ القادرِ فهو ممنوعٌ ؛ وذلك ؛ لأنَّ المؤثِّرَ فيه عندنا هو القادرُ ، لكنَّ القادرَ عندنا : يمكنُهُ أن يرجِّحَ أحدَ مقدوريه به : على الآخرِ ، من غيرِ مرجِّحٍ . وإنَّ عنيته به أمراً آخرَ : فلا بدُّ من بيانه .

قلتُ : الرجلُ كانَ موصوفاً بكونِهِ قادراً على هذا الفعلِ مع أنَّ هذا الفعلَ ما كانَ موجوداً ، فلمَّا وُجِدَ هذا الفعلُ : فلمَّا أنَّ يكونَ لأنَّه حدثَ أمرٌ آخرُ وراءَ كونهِ قادراً الَّذي كانَ حاصلًا قبلَ ذلك أو ليسَ كذلك .

فإنَّ حدثَ : كانَ حدوثُ الفعلِ عن القادرِ متوقِّفاً على أمرٍ آخرَ سوى كونهِ قادراً وقد فرضناه ليسَ متوقِّفاً عليه ، هذا خلف .

وإن لم يحدثِ البتَّةُ أمرٌ : كانَ حدوثُ هذا الفعلِ في بعضِ أزمنةِ كونه قادراً دونَ ما قبلَهُ وما بعدهُ ليسَ لأمرٍ حصلَ في جانبِ القادرِ حتَّى يؤمِّرَ به ، أو يُنهي عنه ، بل كانَ ذلكَ محضَ الاتفاقِ : فيكونَ في هذه الحالةِ تكليفاً له بما

ليس في وسعه . وإذا ثبت ذلك : بطل قولهم : المكره غير مكلف .

واعلم : أن هذه القاعدة قد ذكرناها في هذا الكتاب مراراً ، وسنذكرها بعد ذلك وما ذاك إلا لأن أكثر القواعد مبني عليها ، ولا جواب عنها إلا بتسليم أنه يفعل الله ما يشاء ، ويحكم ما يريد .

المسألة الخامسة : ذهب أصحابنا : إلى أن المأمور إنما يصير مأموراً حال زمان الفعل ، وقبل ذلك فلا أمر ، بل هو إعلام له : بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً به . وقالت المعتزلة : إنه إنما يكون مأموراً بالفعل : قبل وقوع الفعل .

لنا : أنه لو امتنع كونه مأموراً حال حدوث الفعل لامتنع كونه مأموراً مطلقاً ؛ لأن في الزمان الأول لو أمر بالفعل : لكان الفعل إما أن يكون ممكناً في ذلك الزمان ، أو لا يكون .

فإن كان ممكناً : فقد صار مأموراً بالفعل حال إمكان وقوعه .

وإن لم يكن ممكناً : كان مأموراً بما لا قدرة له عليه ؛ وذلك عند الخصم .

فإن قلت : إنه في الزمان الأول مأمور لا بأن يوقع الفعل في عين ذلك الزمان ، بل بأن يوقعه في الزمان الثاني منه .

قلت : قولك : إنه في الزمان الأول مأمور بأن يوقع الفعل في الزمان الثاني ، إن عنيته به : أن كونه موقوعاً للفعل لا يحصل إلا في الزمان الثاني ففي الزمان الأول ؛ لم يكن موقوعاً لشيء ، وليس هناك إلا نفس القدرة ؛ فيمتنع أن يكون في ذلك الزمان مأموراً بشيء .

وإن عنيته به : أن كونه موقعاً يحصل في الزمان الأول والفعل يوجد في الزمان الثاني فنقول :

كونه موقعاً إما أن يكون نفس القدرة ، أو أمراً زائداً عليها . فإن كان نفس القدرة : لم يكن لكونه موقعاً للفعل معنى إلا محض كونه قادراً : فيعود القسم الأول .

وإن كان أمراً زائداً عليها فحيث : تكون القدرة مؤثرة في وقوع ذلك الزائد في الزمان الأول ؛ والأمر إنما توجه عليه في الزمان الأول بإيقاع ذلك الزائد ، وذلك الزائد واقع في الزمان الأول : فالأمر لا يكون أمراً بالشيء إلا حال وقوعه ، لا قبله .

احتج الخصم : بأن المأمور بالشيء يجب أن يكون قادراً عليه ، ولا قدرة على الفعل حال وجود الفعل ، وإلا : لكان ذلك تحصيلًا للحاصل ؛ وهو محال .

فعلمنا : أن القدرة على الفعل متقدمة على الفعل ، والأمر لا يتناول إلا القادر والرجل لا يصير مأموراً بالفعل إلا قبل وقوعه .

والجواب : القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل ، ومستلزمة له . ولا امتناع في كون المؤثر مقارناً للأثر كما في سائر المؤثرات الموجبة . والله أعلم .

المسألة السادسة : المأمور به إذا كان مشروطاً بشرط فالأمر : إما أن يكون غير عالم بعدم الشرط ، أو لا يكون .

أما الأول : فكما إذا قال السيد لعبده : صم غداً ؛ فإن هذا مشروط

ببقاء العبد غداً ، وهو مجهول للأمر فيها هنا : الأمر تحقق في الحال بشرط بقاء المأمور قادراً على الفعل .

وأما الثاني فكما إذا علم الله تعالى أن زيدا سيموت غداً : فهل يصح أن يقال : إن الله تعالى أمره بالضموم غداً ، بشرط أن يعيش غداً ، مع أنه يعلم أنه لا يعيش غداً ؟ .

قَطَعَ القاضي أبو بكر ، والغزالي رحمهما الله تعالى به ، وأباه جمهور المعتزلة .

حجة المنكرين : أن شرط الأمر بقاء المأمور فالعالم بأن المأمور لا يبقى عالم بفوات شرط الأمر : فاستحال مع ذلك حصول الأمر .

قال المجوزون : لا نزاع في أنه لا يجوز أن يقول للميت حال كونه ميتاً : إفعل ، لكن لم لا يجوز أن يقال في الحال لمن يعلم أنه سيموت غداً : إفعل غداً إن عشت ، بل هو جائز لما فيه : من المصالح الكثيرة ؛ فإن المكلف قد يوطن النفس على الامتثال ، ويكون ذلك التوطن نافعاً له يوم المعاد ، ونافعاً له في الدنيا ؛ لأنه ينحرف به في الحال عن الفساد .

وهذا كما أن السيد قد يستصلح عبده بأوامر يُنجزها عليه مع عزمه على نسخ الأمر : امتحاناً للعبد ، وقد يقول الرجل لغيره : وكَلْتُكَ ببيع العبد غداً ، مع علمه بأنه سيعزله عن ذلك غداً ؛ لما أن غرضه منه استمالة الوكيل ، أو امتحانه في أمر ذلك العبد .

ومأخذ النزاع في هذه المسألة : أن المجوزين قالوا : الأمر تارةً يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر ، لا من المأمور به ، وتارةً لمصالح تنشأ من المأمور به .

وأما المانعون فقد اعتقدوا : أنَّ الأمر لا يحسنُ إلا لمصلحة تنشأ من المأمور به . وتام تقريره سيظهرُ في مسألة أنه يجوز النسخ قبل مضي مدّة الامتثال . والله أعلم .

القسم الثالث في النواهي وفيه مسائل :

المسألة الأولى : ظاهرُ النهيِ التحريمُ ؛ وفيه المذاهبُ التي ذكرناها في أنَّ الأمرَ للوجوبِ .

لنا : قوله تعالى : ﴿ وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا ﴾ [الحشر : ٧] ، أمرٌ بالانتهاء عن المنهي عنه ، والأمرُ للوجوبِ : فكان الانتهاء عن المنهي واجباً . وذلك هو المرادُ من قولنا : النهيُ للتحريمِ ، والله أعلم .

المسألة الثانية : المشهورُ : أنَّ النهيَ يفيدُ التكرارَ . ومنهم من أباه ؛ وهو المختار .

لنا : أنَّ النهيَ قد يراد منه التكرارُ وهو متفقٌ عليه . وقد يرادُ منه المرةُ الواحدةُ ، كما يقولُ الطبيبُ للمريضِ الذي شربَ الدواءَ : لا تشربِ الماءَ ، ولا تأكلِ اللحمَ أي : في هذه الساعة ، ويقولُ النجمُ : لا تفصِّدْ ، ولا تخرجْ إلى الصحراءِ أي : في هذا اليوم ، ويقولُ الوالدُ لولده : لا تلعبَ أي : في هذا اليوم . والاشتراكُ والمجازُ خلافُ الأصلِ : فوجبَ جعلُ النهيِ حقيقةً في القدرِ المشتركِ .

الثاني : أنه يصحُّ أن يقال : لا تأكلِ السمكَ أبداً ، وأن يقال : لا تأكلِ اللحمَ في هذه الساعة ، وأما في الساعةِ الأخرى فكلٌ ؛ والأولُ ليسَ بتكرارٍ ، والثاني ليسَ بنقضٍ . فثبت أنَّ النهيَ لا يفيدُ التكرارَ .

احتج المخالف بأمر :

أحدها : أن قوله : لا تضرب يقتضي امتناع المكلف من إدخال ماهية الضرب في الوجود ، والامتناع من إدخال هذه الماهية في الوجود إنما يتحقق إذا امتنع من إدخال كل أفرادها في الوجود ، إذ لو أدخل فرداً من أفرادها في الوجود وذلك الفرد مشتمل على الماهية فحينئذ : يكون قد أدخل تلك الماهية في الوجود ، وذلك يُنافي قولنا : إنه امتنع من إدخال تلك الماهية في الوجود .

وثانيها : أن قوله : لا تضرب يُعد في عرف اللغة مناقضاً لقوله : اضرب ؛ لأن تمام قولنا : اضرب حاصل في قولنا : لا تضرب مع زيادة حرف النهي ؛ لكن قولنا : اضرب يفيد طلب الضرب مرة واحدة ، فلو كان قولنا لا تضرب يفيد الانتهاء أيضاً مرة واحدة : لما تناقضا ؛ لأن النفي والإثبات في وقتين لا يتناقضان ؛ فلما كان مفهوم النهي مناقضاً لمفهوم الأمر : وجب أن يتناول النهي كل الأوقات حتى تتحقق المناقاة .

وثالثها : أن قوله : لا تضرب لا يمتنع حملُهُ على التكرار ، وقد دلّ الدليل على حملِهِ على التكرار : فوجب المصير إليه .

إنما قلنا : إنه لا يمتنع حملُهُ على التكرار ؛ لأن كون الإنسان ممتنعاً عن فعل النهي عنه أبداً ممكن ، ولا عسر فيه .

وأما أن الدليل دلّ عليه فلائنه ليس في الصيغة دلالة على وقت دون وقت فوجب الحمل على الكل : دفعاً للإجمال بخلاف الأمر ؛ فإنه يمتنع حملُهُ على التكرار ؛ لإفضائه إلى المشقة .

والجواب عن الأول : أنه لا نزاع في أن النهي يقتضي امتناع المكلف عن إدخال تلك الماهية في الوجود ، ولكن الامتناع عن إدخال تلك الماهية في

الوجود ، قدر مشترك بين الامتناع عنه دائماً ، وبين الامتناع عنه لا دائماً كما تقدم بيانه .

واللفظ الدال على القدر المشترك لا دلالة له على ما به يمتاز كل واحد من القسمين عن الثاني . فإذن : لا دلالة في هذا اللفظ على الدوام البتة .

وعن الثاني : أنك إن أردت بقولك : إن الأمر والنهي دلاً على مفهومين متناقضين : أن هذا يدل على الإثبات ، وذلك يدل على النفي فهذا مسلّم ؛ ولكن مجرد النفي والإثبات لا يتنافيان إلا بشرط اتحاد الوقت ؛ فإن قولك : زيد قائم ، زيد ليس بقائم ، لا يتناقضان ، لأنه متى صدق الإثبات في وقت واحد : فقد صدق الإثبات ؛ ومتى صدق النفي في وقت آخر : فقد صدق النفي .

ومعلوم أن الإثبات في وقت لا يُنافي النفي في وقت آخر : فمطلق الإثبات والنفي : وجب أن لا يتناقضا البتة .

وعن الثالث : أن النهي لا دلالة فيه إلا على مُسمى الامتناع فحيث تحقق هذا المسمى : فقد وقع الخروج عن عهدة التكليف .

تنبيه : إن قلنا : إن النهي يُفيد التكرار فهو يفيد الفور لا محالة . وإلا ، فلا .

المسألة الثالثة : الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مأموراً به منهيّاً عنه معاً . والفقهاء قالوا : يجوز ذلك ، إذا كان للشيء وجهان .

لنا : أن المأمور به هو الذي طُلب تحصيله من المكلف ، وأقل مراتبه رفع الحرج عن الفعل . والمنهي عنه هو : الذي لم يُرفع الحرج عن فعله : فالجمع

بينهما ممتنع ، إلا على القول بتكليف ما لا يُطاق .

فإن قيل : هذا الامتناع إنما يتحقق في الشيء الواحد ، من الوجه الواحد .

أما الشيء ذو الوجهين فلم لا يجوز أن يكون مأموراً به : نظراً إلى أحد وجهيه ، منهياً عنه : نظراً إلى الوجه الآخر : وهذا كالصلاة في الدار المغصوبة ؛ فإن لها جهتين : كونها صلاة ، وكونها غصباً ، والغصب معقول دون الصلاة ، وبالعكس فلا جرم : صحّ تعلّق الأمر بها : من حيث إنها صلاة ، وتعلّق النهي بها : من حيث إنها غصب ؛ لأنّ السيّد لو قال لعبده : خطّ هذا الثوب ، ولا تدخل هذه الدار فإذا خاط الثوب ، ودخل الدار : حسن من السيّد أن يضربه ، ويكرمه ، ويقول : أطاع في أحدهما ، وعصى في الآخر : فكذا ما نحن فيه ؛ فإنّ هذه الصلاة وإن كانت فعلاً واحداً ، ولكنها تضمّنت تحصيل أمرين : أحدهما مطلوب ، والآخر منهى عنه .

سلمنا : أن ما ذكرته يدلّ على قولك ، لكنّه معارضٌ بوجه آخر وهو : أن الصلاة في الدار المغصوبة صلاة ، والصلاة مأمورٌ بها : فالصلاة في الدار المغصوبة مأمورٌ بها .

وإنما قلنا : إنّ الصلاة في الدار المغصوبة صلاة ؛ لأنّ الصلاة في الدار المغصوبة صلاة مكفئة ، والصلاة المكفئة صلاة مع كفيّة : فيكون مسمى الصلاة حاصلًا .

وإنما قلنا : إنّ الصلاة مأمورٌ بها ، لقوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣ - ٨٣ - ١١٠] .

والجواب : أن الذي ندّعيه في هذا المقام : أن الأمر بالشيء الواحد ،
والنهي عنه من جهة واحدة يُوجب التكليف بالمحال .

ثم : إن جوازنا التكليف بالمحال جَوَزَنَا الأمر بالشيء الواحد والنهي
عنه ، من جهة واحدة . وإن لم نجوز ذلك : لم نجوز هذا أيضاً . فلنبين ما
ادّعيناه فنقول : متعلّق الأمر إما أن يكون عين متعلّق النهي ، أو غيره .

فإن كان الأول : كان الشيء الواحد مأموراً به ، منهيّاً عنه معاً ، وذلك
عين التكليف بما لا يُطاق ، والخصم لا يجعل هذا النوع من التكليف : من باب
تكليف ما لا يُطاق .

وإن كان الثاني فالوجهان : إما أن يتلازما ، وإما أن لا يتلازما .

فإن تلازما : كان كلّ واحدٍ منهما من ضرورات الآخر والأمر بالشيء أمرٌ
بما هو من ضروراته وإلا : وقع التكليف بما لا يُطاق .

وإذا كان المنهي من ضرورات المأمور : كان مأموراً ، فيعود إلى ما ذكرنا :
من أنه يلزم كون الشيء الواحد مأموراً ، ومنهيّاً معاً .

وإن لم يتلازما : كان الأمر والنهي متعلّقين بشيئين لا يلزم أحدهما
صاحبه ؛ وذلك جائز ، إلا أنه يكون غير هذه المسألة التي نحن فيها .

فإن قلت : هما شيئان يجوز انفكاك كلّ واحدٍ منهما عن الآخر في الجملة ،
إلا أنهما في هذه الصورة الخاصة صارا متلازمين .

قلت : ففي هذه الصورة الخاصة المنهي عنه يكون من لوازم المأمور به ،
وما يكون من لوازم المأمور به يكون مأموراً به : فيلزم أن يصير المنهي عنه في

هذه الصورة مأموراً به ؛ وذلك محال . فهذا برهان قاطع على فساد قولهم على سبيل الإجمال .

أما على سبيل التفصيل فهو : أن الصلاة ماهية مركبة من أمور : أحد تلك الأمور : الحركات ، والسكنات وهما : ماهيتان مشتركتان في قدر واحد من المفهوم وهو : شغل الحيز ؛ لأن الحركة عبارة : عن شغل الحيز بعد أن كان شاغلاً لحيز آخر . والسكون عبارة : عن شغل حيز واحد أزمنة كثيرة ؛ وهذان المفهومان يشتركان في كون كل واحد منها شغلاً للحيز . فإذن : شغل الحيز جزء جزء ماهية الصلاة فيكون جزءاً لها لا محالة .

وشغل الحيز في هذه الصلاة منهى عنه ؛ فإذن : أحد أجزاء ماهية هذه الصلاة منهى ، عنه : فيستحيل أن تكون هذه الصلاة مأموراً بها ، لأن الأمر بالمركب أمر بجميع أجزائه : فيكون ذلك الجزء مأموراً به مع أنه كان منهياً عنه : فيلزم في الشيء الواحد أن يكون مأموراً به منهياً عنه ، وهو محال .

أما قوله : كونه صلاةً وغصباً جهتان متباينتان يوجد كل واحد منهما عند عدم الآخر .

قلنا : نعم ؛ ولكننا بينا : أن شغل الحيز جزء ماهية الصلاة فكما أن مطلق الشغل جزء ماهية مطلق الصلاة : فكذلك الشغل المعين يكون جزءاً من ماهية الصلاة المعينة ؛ فإذا كان هذا الشغل منهياً عنه ، وهذا الشغل جزءاً ماهية هذه الصلاة : كان جزء هذه الصلاة منهياً عنه ، وإذا كان جزءها منهياً عنه : استحال كون هذه الصلاة مأموراً بها ، بل الصلاة مأمور بها ، لكن النزاع ليس في الصلاة من حيث إنها صلاة ، بل في هذه الصلاة . وأما المثال الذي ذكره وهو : أن يقول السيد لعبده : خط هذا الثوب ، ولا تدخل هذه الدار فهو بعيد ؛ لأن ها هنا الفعل الذي هو متعلق الأمر ، غير الفعل الذي هو

متعلق النهي ، وليس بينهما ملازمة : فلا جرم صحَّ الأمرُ بأحدهما ، والنهي عن الآخر .

إنَّما النزاعُ في صحَّةِ تعلُّقِ الأمرِ والنهي بالشيء الواحد ، فأين أحدهما من الآخر .

وأما المعارضةُ التي ذكروها فمدارُ أمرها على أن قوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] يُفِيدُ الأمرَ بكلِّ صلاةٍ ؛ فهذا مع ما فيه من المقدمات الكثيرة لو سلَّمناه ، لكنَّ تخصيصَ العمومِ بدليل العقل غيرُ مستبعدٍ ، وما ذكرناه من الدليلِ عقليٍّ قاطعٌ : فوجبَ تخصيصه به . والله أعلم .

تنبيه : الصلاةُ في الدارِ المغصوبة وإن لم تكن مأموراً بها إلاَّ أنَّ الفرضَ يسقطُ عندها لا بها ؛ لأنَّنا بيَّنا بالدليل امتناعَ ورودِ الأمرِ بها .

والسلفُ أجمعوا : على أنَّ الظلمة لا يؤمرونَ بقضاءِ الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة ، ولا طريق إلى التوفيقِ بينهما إلا ما ذكرنا . وهو مذهبُ القاضي أبي بكر . رحمه الله . والله أعلم .

المسألة الرابعة : ذهب أكثرُ الفقهاء إلى أنَّ النهي لا يُفِيدُ الفسادَ . وقال بعضُ أصحابنا : إنَّه يُفِيدُهُ . وقال أبو الحسين البصري : إنَّه يفيدُ الفسادَ في العبادات ، لا في المعاملات . وهو المختار .

والمرادُ من كونِ العبادةِ فاسدةً : أنَّه لا يحصلُ الإجزاءُ بها . أمَّا العباداتُ فالدليلُ على أنَّ النهي فيها يدلُّ على الفسادِ أن نقول : إنَّه بعدُ الاتيانِ بالفعلِ المنهيِّ عنه لم يأتِ بما أمرَ به : فبقيَ في العهدِ .

إنَّما قلنا : إنَّه لم يأتِ بما أمرَ به ؛ لأنَّ المأمورَ به غيرُ المنهيِّ عنه كما تقدَّم بيَّأنه : فلم يكنِ الإتيانُ بالمنهيِّ عنه إتياناً بالمأمورِ به .

وإنما قلنا : إنه وجب أن يبقى في العهدة ؛ لأنه تارك للمأمور به ، وتارك المأمور به عاصٍ ، والعاصي يستحق العقاب على ما مرّ تقريره : في مسألة أن الأمر للوجوب .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الإتيان بالفعل المنهي عنه سبباً للخروج عن عهدة الأمر فإنه لا تناقض في أن يقول الشارع : نهيتك عن الصلاة في الثوب المغصوب ، ولكن إن فعلته أسقطت عنك الفرض بسببه ؟ . سلمنا : أن ما ذكرته يدل على أن النهي يقتضي الفساد ، لكنه معارض بدليلين :

الأول : أن النهي لو دل على الفساد لدل عليه : إما بلفظه ، أو بمعناه ، ولم يدل عليه في الوجهين : فوجب أن لا يدل على الفساد أصلاً .
أما أنه لا يدل عليه بلفظه فلأن اللفظ لا يفيد إلا الزجر عن الفعل .
والفساد معناه : عدم الأجزاء ، وأحدهما مغاير للآخر .

وأما أنه لا يدل عليه بمعناه فلأن الدلالة المعنوية إنما تتحقق إذا كان لمسمى الشيء لازم فاللفظ الدال على الشيء دال على لازم المسمى ، بواسطة دلالة على المسمى .

وها هنا : الفساد غير لازم للمنع ؛ لأنه لا استبعاد في أن يقول الشارع : لا تصل في الثوب المغصوب ، ولو صليت صحت صلاتك ، ولا تذبح الشاة بالسكين المغصوب ، ولو ذبحتها بها حلت ذبيحتك ؛ وإذا لم تحمّل الملازمة : انتفت الدلالة المعنوية .

الثاني : لو اقتضى النهي الفساد لكان أينما تحقق النهي : تحقق الفساد ؛

لكن الأمر ليس كذلك ؛ بدليل النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة ،
والوضوء بالماء المغصوب مع صحتهما .

والجواب : قوله : لم لا يجوز أن يكون الإتيان بالمنهي عنه سبباً للخروج
عن العهدة ؟ .

قلنا : لأنه إذا لم يأت بالمأمور به : بقي الطلب كما كان فوجب الإتيان
به ، وإلا : لزم العقاب ، بالدليل المذكور .

قوله : الصلاة في الثوب المغصوب منهى عنها ، ثم إن الإتيان بها يقتضي
الخروج عن العهدة .

قلنا : الدليل الذي ذكرناه يقتضي أن لا يخرج الإنسان عن عهدة الأمر
إلا بفعل المأمور به ؛ إلا أنه قد يترك العمل بهذا الدليل في بعض الصور
لمعارض .

والفرق : أن مماسة بدن الإنسان للثوب ليست جزءاً من ماهية الصلاة ،
ولا مقدمة لشيء من أجزائها ؛ وإذا كان كذلك : كان آتياً بعين الصلاة المأمور
بها من غير خلل في ماهيتها أصلاً .

أقصى ما في الباب : أنه أتى مع ذلك بفعل آخر محرم ، ولكن لا يقدح
في الخروج عن العهدة .

أما المعارضة الأولى فجوابها : أن النهي دل على أن المنهي عنه مغاير
للمأمور به ، والنص دل على أن الخروج عن عهدة الأمر لا يحصل إلا بالإتيان
بالمأمور به فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين : أن الإتيان بالمنهي عنه لا
يقتضي الخروج عن العهدة .

وأما المعارضة الثانية فنقول : لا نسلم أن النهي في الصور التي ذكرتموها تعلق بنفس ما تعلق به الأمر ، بل بالمجاور ، وحيث صحَّ الدليل : أن الفعل المأتي به غير الفعل المنهي عنه : فلا نسلم أنه لا يفيد الفساد . والله أعلم .

وأما المعاملات فالمراد من قولنا : هذا البيع فاسدٌ : أنه لا يفيد الملك ؛ فنقول : لو دلَّ النهي على عدم الملك لدلَّ عليه : إما بلفظه ، أو بمعناه . ولا يدلُّ عليه بلفظه ؛ لأنَّ لفظ النهي لا يدلُّ إلا على الزجر .

ولا يدلُّ عليه بمعناه أيضاً لأنه لا استبعاد في أن يقول الشارعُ مبيتك عن هذا البيع ، ولكن إن أثبت به : حصل الملك : كالطلاق في زمانٍ الحيض ، والبيع وقت النداء .

وإذا ثبت أن النهي لا يدلُّ على الفساد لا بلفظه ولا بمعناه : وجب أن لا يدلُّ عليه أصلاً .

فإن قيل : هذا يشكُل بالنهي في باب العبادات فإنه يدلُّ على الفساد .

ثم نقول : لا نسلم أنه لا يدلُّ عليه بمعناه ، وبيانُه من وجهين :

الأوَّل : أن فعل المنهي عنه معصية ، والملك نعمة ، والمعصية تناسب المنع من النعمة ، وإذا لاحت المناسبة : فمحلُّ الاعتبار جميعُ المناهي الفاسدة .
الثاني : أن المنهي عنه لا يجوز أن يكون منشأ المصلحة الخالصة أو الراجعة وإلا : لكان النهي منعاً عن المصلحة الخالصة أو الراجعة ؛ وإنَّه لا يجوز .

بقي أحدُ أمورٍ ثلاثة وهو : أن يكون منشأ المفسدة الخالصة ، أو الراجعة ، أو المساوية

وعلى التقديرين الأولين : وجب الحكم بالفساد ؛ لأنه إذا لم يفد الحكم

أصلاً : كان عبثاً ، والعاقل لا يرغبُ في العبثِ ظاهراً فلا يقدمُ عليه : فكان القولُ بالفسادِ سعيّاً في إعدامِ تلكِ المفسدة .

وعلى التقدير الثالث وهو التساوي : كَانَ الفعلُ عبثاً ، والاشتغالُ بالعبثِ محذورٌ عند العقلاء والقولُ بالفسادِ يُفْضِي إلى دفعِ هذا المحذورِ : فوجب القولُ به .

سَلَمْنَا أَنَّ ما ذكرته يدلُّ على قولك ، لكنَّه معارضٌ بالنصِّ ، والإجماعِ والمعقولِ .

أمَّا النصُّ فقوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ أَدْخَلَ فِي دِينِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ »

وَالْمَنْهِيُّ عَنْهُ لَيْسَ مِنَ الدِّينِ : فيكونُ مردوداً . ولو كَانَ سبباً للحكمِ : لَمَا كَانَ مردوداً .

وَأَمَّا الإجماعُ فهو أَنَّهُمْ رَجَعُوا فِي الْقَوْلِ بِفَسَادِ الرِّبَا ، وفسادِ نكاحِ المتعةِ إلى النهيِ .

وَأَمَّا المعقولُ فمن وجهين :

الأوَّلُ : أَنَّ النِّهْيَ نَقِضُ الْأَمْرِ ، لكنَّ الْأَمْرَ يَدُلُّ عَلَى الْإِجْزَاءِ ، فالنَّهْيُ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ .

الثاني : أَنَّ النِّهْيَ يَدُلُّ عَلَى مَفْسَدَةٍ خَالِصَةٍ ، أَوْ رَاجِحَةٍ ، والقولُ بالفسادِ سَعْيٌ فِي إِعْدَامِ تِلْكَ الْمَفْسَدَةِ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ مَشْرُوعاً : قِيَاساً عَلَى جَمِيعِ الْمُنَاهِي الْفَاسِدَةِ .

والجوابُ : قوله : يُشْكَلُ بِالنَّهْيِ فِي الْعِبَادَاتِ .

قلنا : المراد من الفساد في باب العبادات : أنها غير مجزئة ، المراد منه في باب المعاملات : أنه لا يفيد سائر الأحكام . وإذا اختلف المعنى : لم يتجه أحدهما نقضاً على الآخر .

قوله : الملك نعمة فلا تحصل من المعصية .

قلنا : الكلام عليه وعلى الوجه الثاني مذكور في الخلافات .

وأما الحديث فنقول : الطلاق في زمان الحيض يوصف بأمرين : أحدهما : أنه غير مطابق لأمر الله تعالى . والثاني : أنه سبب للبينة .

أما الأول فالقول به إدخال في الدين ما ليس منه : فلا جرم كان ردأ .

وأما الثاني فلم قلت : إنه ليس من الدين حتى يلزم منه أن يكون ردأ ؛ فإن هذا عين المتنازع فيه ؟ .

وأما الإجماع فلا نسلم أن الصحابة رضي الله عنهم رجعوا في فساد الربا والمتعة إلى مجرد النهي ؛ بدليل أنهم حكموا في كثير من المنهيات بالصحة وعند ذلك لا بد وأن يكون أحد الحكمين لأجل القرينة ، وعليكم الترجيح .

ثم هو مغنا لأننا لو قلنا : إن النهي يدل على الفساد لكان الحكم بعدم الفساد في بعض الصور تركاً للظاهر .

أما لو قلنا : بأنه لا يقتضي الفساد ، لم يكن إثبات الفساد في بعض الصور لدليل منفصل ، تركاً للظاهر : فكان ما قلناه أولى .

قوله : الأمر دل على الإجزاء : فوجب أن يدل النهي على الفساد .

قلنا : هذا غير لازم ، لإمكان اشتراك المتضادات في بعض الصور

اللزائم - ولو سلمنا ذلك لكان الأمر كما دل على الإجزاء : وجب أن لا يدل النهي عليه ، لا أن يدل على الفساد والله أعلم .

المسألة الخامسة : في أن النهي عن الشيء هل يدل على صحة المنهي عنه :

الذين قالوا : إن النهي عن التصرفات لا يدل على الفساد اختلفوا في أنه هل يدل على الصحة ؟ فنقل عن أبي حنيفة ، ومحمد بن الحسن رحمهما الله أنه يدل على الصحة ؛ ولأجل ذلك احتجوا بالنهي عن الربا على انعقاده فاسداً ، وكذا في نذر صوم يوم العيد . وأصحابنا أنكروا ذلك .

لنا : قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « دعي الصلاة أيام أقرائك » .

وروي أنه صلى الله عليه وآله وسلم : « نهى عن بيع الملاقيح ، والمضامين » ؛ فالنهي في هذه الصورة منفك عن الصحة .

احتجوا : بأن النهي عن غير المقدور عبث ، والعبث لا يليق بالحكيم ؛ فلا يجوز أن يقال للأعمى : لا تبصر ، ولا أن يقال للزمن : لا تظر .

والجواب عنه : النقص بالمناهي المذكورة . ثم نقول : لم لا يجوز حمل النهي على النسخ ؟ كما إذا قال للوكيل : لا تبع هذا فإنه وإن كان نهياً في الصيغة ، لكنه نسخ في الحقيقة .

سلمنا أنه نهى لكن متعلقه هو : البيع اللغوي ، وذلك ممكن الوجود ، فلم قلت : إن المسمى الشرعي ممكن الوجود ؟ . والله أعلم .

المسألة السادسة : المطلوب بالنهي عندنا : فعل ضد المنهي عنه . وعند أبي هاشم : نفس أن لا يفعل المنهي عنه .

لنا : أن النهي تكليف ، والتكليف إنما يرد بما يقدر عليه المكلف والعدم

الأصليُّ يمتنعُ أن يكونَ مقدوراً للمكلفِ ؛ لأنَّ القدرةَ لا بدُّ لها من تأثيرٍ ،
والعدمُ نفْيٌ محضٌ فيمتنعُ إسنادُهُ إلى القدرةِ .

وبتقديرِ أن يكونَ العدمُ أثراً : يمكنُ إسنادُهُ إلى القدرةِ ، لكنَّ العدمَ
الأصليَّ لا يمكنُ إسنادُهُ إلى القدرةِ ؛ لأنَّ الحاصلَ لا يمكنُ تحصيلُهُ ثانياً .

وإذا ثبتَ أنَّ متعلِّقَ التكليفِ ليسَ هو العدمُ : ثبتَ أنَّه أمرٌ وجوديٌّ ينافي
المنهْيَ عنه ، وهو الضدُّ .

احتجَّ المخالف : بأنَّ من دَعاهُ الداعيُّ إلى الزُّنا فلم يفعلْهُ فالعقلاءُ
يمدحونهُ على أنَّه لم يزنِ ، من غيرِ أن يخطرَ ببالهمُ فعلُ ضدِّ الزُّنا : فعلمنا أنَّ
هذا ، العدمَ يصلحُ أن يكونَ متعلِّقَ التكليفِ .

والجواب : أنَّهم لا يمدحونهُ على شيءٍ لا يكونُ في وسعِهِ ، والعدمُ الأصليُّ
يُمتنعُ أن يكونَ في وسعِهِ على ما تقدَّم بَلْ إِنَّمَا يمدحونهُ على امتناعِهِ من ذلكَ
الفعلِ ، وذلكَ الامتناعُ أمرٌ وجوديٌّ لا محالةٌ ؛ وهو : فعلُ ضدِّ الزُّنا .

فإن قلت : إنَّه كما يمكنه فعلُ الزُّنا ، فكذلك يمكنه أن يتركَ ذلكَ الفعلَ
على عديمِهِ الأصليِّ ، وأن لا يغيِّرهُ فعدمُ التغيُّرِ أمرٌ مقدورٌ لهُ : فيتناولُهُ
التكليفُ .

قلت : المفهومُ من قولنا : تَرَكَهُ على ذلكَ العدمِ الأصليِّ ، وما غيِّرهُ
عنه ، إمَّا أن يكونَ محضَ العدمِ ، أو لا يكونُ .

فإن كانَ محضَ العدمِ : لم يكنْ متعلِّقَ قدرتهِ فاستحالَ أن يتناولَهُ
التكليفُ . وإن لم يكنْ محضَ العدمِ : كانَ أمراً وجودياً ؛ وهو المطلوبُ .

المسألةُ السابعةُ : النهْيُ عن الأشياءِ ، إمَّا أن يكونَ نهياً عنها عن

الجميع ، أو عن الجمع ، أو نهياً عنها على البدل ، أو عن البدل .

أما النهي عنها عن الجميع فهو : أن يقول الناهي للمخاطب : لا تفعل هذا ، ولا هذا فيكون ذلك موجباً للخلو عنها أجمع . ثم تلك الأشياء التي أوجب الخلو عنها ، إن كان الخلو عنها ممكناً : فلا شك في جواز النهي .

وإن لم يكن : كان ذلك النهي جائزاً عند من يجوز التكليف بما لا يطاق .

وأما النهي عن الجمع بين أشياء فهو مثل أن تقول : لا تجمع بين كذا وكذا .

ثم تلك الأشياء إن أمكن الجمع بينها : فلا كلام في جواز ذلك النهي ، وإلا : لم يجوز عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق ؛ لأنه غبث يجري مجرى نهى الهاوي من شاق جبل عن الصعود .

وأما النهي عن الأشياء على البدل فهو : أن يقال للإنسان : لا تفعل هذا إن فعلت ذلك ، ولا تفعل ذلك إن فعلت هذا . وذلك بأن يكون كل واحد منهما مفسدة عند وجود الآخر . وهذا يرجع إلى النهي عن الجمع بينهما . وأما النهي عن البدل فيفهم منه شيان :

أحدهما : أن ينهى الإنسان عن أن يفعل شيئاً ، ويجعله بدلاً عن غيره ، وذلك يرجع إلى النهي عن أن يقصد به البدل ؛ وذلك غير ممتنع .

والآخر : أن ينهى عن أن يفعل أحدهما دون الآخر ، لكن يجمع بينهما . وهذا النهي جائز إن أمكن الجمع ، وغير جائز إن تعذر على قول من لا يجوز تكليف ما لا يطاق . والله أعلم .

الكلام في العموم والخصوص وهو مرتَّب على أقسام :

القسم الأول : في العموم وهو مرتَّب على شطرين :

الشرط الأول في ألفاظ العموم وفيه مسائل

المسألة الأولى : في العام : هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقولنا : الرجال ؛ فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له . ولا يدخل عليه النكرات كقولهم : رجل ؛ لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ، ولا يستغرقهم . ولا التثنية ، ولا الجمع ؛ لأن لفظ رجلان ، ورجال يصلحان لكل اثنين ، وثلاثة ، ولا يفيدان الاستغراق . ولا ألفاظ العدد كقولنا : خمسة ؛ لأنه صالح لكل خمسة ، ولا يستغرقه .

وقولنا : بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك ، أو الذي له حقيقة ، ومجاز ؛ فإنَّ عسومته لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معاً .

وقيل في حده أيضاً : إنه اللفظة الدالة على شيئين فصاعداً ، من غير حصر . واحترازنا باللفظة عن المعاني العامة ، وعن الألفاظ المركبة .

وبقولنا : الدالة عن الجمع المنكر ؛ فإنه يتناول جميع الأعداد ، لكن على وجه الصلاحية ، لا على وجه الدلالة .

وبقولنا : على شيئين عن النكرة في الإثبات . وبقولنا : من غير حصر عن أسماء الأعداد . والله أعلم .

المسألة الثانية : المفيد للعموم إما أن يفيد لغة ، أو عرفاً ، أو عقلاً .

أما الذي يفيد لغة : فلإما أن يفيد على الجمع ، أو على البدل . والذي

يُفيدُه على الجمعِ فَإِذَا أَنْ يُفِيدَه : لكونِه اسماً موضوعاً للعمومِ ، أو لآَنَه اقترَنَ بِهِ ما أوجبَ عمومَه .

وأما الموضوع للعموم فعلى ثلاثة أقسام :

الأول : ما يتناولُ العالمينَ وغيرَهُمْ وهو : لفظُ أيٍّ في الاستفهامِ والمجازةِ تقولُ : أيُّ رجلٍ ، وأيُّ ثوبٍ ، وأيُّ جسمٍ في الاستفهامِ والمجازةِ . وكذا لفظُ كلٍّ ، وجميعٍ .

الثاني : ما يتناولُ العالمينَ فقط . وهو : مَنْ في المجازةِ والاستفهامِ .

الثالث : ما يتناولُ غيرَ العالمينَ وهو قسمان :

أحدهما : ما يتناولُ كلَّ ما ليسَ من العالمينَ وهو : صيغةُ ما . وقيل : إِنَّه يتناولُ العالمينَ أيضاً كقولِه تعالى : ﴿ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴾ [الكافرون : ٤] .

وثانيهما : ما يتناولُ بعضَ ما ليسَ من العالمينَ وهو : صيغةُ متى ، فإنها مختصةٌ بالزمانِ . وأنى ، وحيثُ ؛ فإنهما مختصتانِ بالمكانِ .

وأما الاسمُ الذي يفيدُ العمومَ لأجلِ أَنَّهُ دخلَ عليه ما جعله كذلك فهو : إما في الثبوتِ ، أو في العدمِ .

أما الثبوتُ فضربان : لأمِّ الجنسِ الداخلةُ على الجمعِ ، كقولكَ : الرجالُ والإضافةُ كقولكَ : ضربتُ عبيدي .

وأما العدمُ فكالنكرةِ في النفي .

وأما الاسمُ الذي يفيدُ العمومَ على البدلِ : فأسماءُ النكراتِ على اختلافِ مراتبِها في العمومِ والخصوصِ .

وأما القسم الثاني : وهو الَّذِي يُفِيدُ العمومَ : عرفاً فكقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [النساء : ٢٣] فإنه يُفِيدُ في العرف : تحريم جميع وجوه الاستمتاع .

وأما القسم الثالث : وهو الَّذِي يفيدُ العمومَ : عقلاً فأمورٌ ثلاثة : أحدها : أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ولعلته فيقتضي ثبوت الحكم أينما وجدت العلة .

والثاني : أن يكون المفيد للعموم ما يرجع إلى سؤال السائل : كما إذا سئل النبي عليه الصلاة والسلام عمن أظَرَ؟ فيقول : « عليه الكفارة » ، فنعلم : أنه يعلم كل مفطر .

والثالث : دليل الخطاب عند من يقول به كقوله عليه الصلاة والسلام : « في سائمة الغنم زكاة » ؛ فإنه يدل : على أنه لا زكاة في كل ما ليس بسائمة . والله أعلم .

المسألة الثالثة : في الفرق بين المطلق والعام :

أعلم : أن كل شيء فله حقيقة ، وكل أمر يكون المفهوم منه مغايراً للمفهوم من تلك الحقيقة : كان لا محالة أمراً آخر سوى تلك الحقيقة سواء كان ذلك المغاير لازماً لتلك الحقيقة أو مفارقاً ، وسواء كان سلباً أو إيجاباً .

فالإنسان من حيث إنه إنسان ليس إلا أنه إنسان . فأما أنه واحد ، أو لا واحد ، أو كثير أو لا كثير فكل ذلك مفهومات منفصلة عن الإنسان من حيث إنه إنسان وإن كنا نقطع بأن مفهوم الإنسان لا ينفك عن كونه واحداً ، أو لا واحداً .

إذا عرفت ذلك فنقول : اللفظ الدال على الحقيقة من حيث إنها هي

من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلباً كان ذلك القيد ،
أو إيجاباً : فهو المطلق .

وأما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة ، فإن كانت الكثرة كثرة
معينة بحيث لا يتناول ما يزيد عليها فهو اسم العدد . وإن لم تكن الكثرة كثرة
معينة : فهو العام .

وبهذا التحقيق ظهر خطأ من قال : المطلق هو : الدال على واحد ، لا
بعينه ؛ فإن كونه واحداً ، وغير معين قيدان زائدان على الماهية . والله أعلم .
المسألة الرابعة : اختلف الناس في صيغة كل ، وجميع ، وأي ، وما ،
ومن في المجازاة ، والاستفهام .

فذهبت المعتزلة ، وجماعة من الفقهاء : إلى أنها للعموم فقط ؛ وهو
المختار . وأنكرت الواقعية ذلك ، ولهم قولان :

فالأكثر ذهبوا : إلى أنها مشتركة بين العموم والخصوص .

والأقلون قالوا : لا ندري أنها حقيقة في العموم فقط ؛ أو للخصوص .
فقط ، أو الاشتراك فقط والكلام في هذه المسألة مرتب على فصول خمسة :

الفصل الأول

في أن : مَنْ ، وما ، وأين ، ومتى في الاستفهام : للعموم .

فنقول : هذه الصيغ ، إما أن تكون للعموم فقط ؛ أو للخصوص فقط ؛
أو كليهما على سبيل الاشتراك ؛ أو لا لواحد منهما : والكل باطل إلا الأول .

أما أنه لا يجوز أن يقال : إنها موضوعة للخصوص فقط فلائه لو كان

كذلك لما حُسِّنَ من المجيب أن يجيب بذكر كلِّ العقلاء ؛ لأنَّ الجوابَ يجبُ أن يكونَ مطابقاً للسؤال ، لكنَّ لا نزاعَ في حسنِ ذلك .

وأما أنَّه لا يجوزُ القولُ بالاشتراكِ فلاَّنه لو كانَ كذلكَ لما حُسِّنَ الجوابُ إلاَّ بعدَ الاستفهامِ عن جميعِ الأقسامِ الممكنةِ مثلُ أنَّه إذا قيلَ : من عندك ؟ فلا بدَّ أن تقولَ : تسألني عن الرجالِ ، أو عن النساءِ ؟ فإذا قالَ : عن الرجالِ فلا بدَّ أن تقولَ : تسألني عن العربِ ، أو عن العجمِ ؟ فإذا قالَ : عن العربِ فلا بدَّ أن تقولَ : تسألني عن ربيعةَ ، أو عن مضرَ ؟ وهلمَّ جرًّا إلى أن تأتيَ على جميعِ التقسيماتِ الممكنةِ ؛ وذلكَ : لأنَّ اللفظَ إمَّا أن يقالَ : إنَّه مشتركٌ بين الاستغراقِ ، وبين مرتبةٍ معيَّنةٍ في الخصوصِ ، أو بين الاستغراقِ ، وبين جميعِ المراتبِ الممكنةِ ؛ والأولُ باطلٌ ؛ لأنَّ أحداً لم يقلْ به .

والثاني يقتضي أن لا يحسُنَ من المجيبِ ذكرُ الجوابِ إلاَّ بعدَ الاستفهامِ عن كلِّ تلكِ الأقسامِ ؛ لأنَّ الجوابَ لا بدَّ وأن يكونَ مطابقاً للسؤالِ ، فإذا كانَ السؤالُ محتملاً لأموٍ كثيرةٍ فلو أجابَ قبلَ أن يعرفَ ما عنه وقعَ السؤالُ : لاحتَمَلُ أن لا يكونَ الجوابُ مطابقاً للسؤالِ ؛ وذلكَ غيرُ جائزٍ .

فثبت : أنَّه لو صحَّ الاشتراكُ لوجبَتْ هذه الاستفهاماتُ ، لكنَّها غيرُ واجبةٍ ؛ أمَّا أولاً فلاَّنه لا عامٌّ إلاَّ وتحتَ عامٍّ آخرُ ؛ وإذا كانَ كذلكَ : كانتِ التقسيماتُ الممكنةُ غيرَ متناهيةٍ ، والسؤالُ عنها على سبيلِ التفصيلِ محالٌ .

وأما ثانياً فلاَّنا نعلمُ بالضرورةٍ من عادةِ أهلِ اللِّسانِ : أنَّهم يستبَحونَ مثلَ هذهِ الاستفهاماتِ .

وأما أنَّه لا يجوزُ أن تكونَ هذه الصيغةُ غيرَ موضوعةٍ لا للعمومِ ، ولا

للخصوصِ فمَتَّفَقٌ عليه . فبطلت هذه الأقسام الثلاثة ، ولم يبقَ إلا القسم الأول وهو الحق .

فإن قيل : لا نسلم أنها غيرُ موضوعٍ للخصوص .

قوله : لو كان كذلك لما حَسُنَ الجوابُ بذكرِ الكلِّ .

قلنا : متى ؟ إذا وُجدتْ مَعَ اللَّفْظِ قرينةٌ تجعلُهُ للخصوصِ ، أو إذا لم تُوجدْ ؟ . الأولُ ممنوعٌ ، والثاني مسلّمٌ .

بيانه : أن من الجائز أن تكون هذه الصيغةُ موضوعاً للخصوصِ ، إلا أنه قد يقترنُ بها من القرائنِ ما يصيرُ المجموعَ للعمومِ ؛ لجوازِ أن يكونَ حكمُ المركَّبِ مخالفاً لحكمِ المفردِ .

سلمنا ذلك ؛ فلم لا يكونُ مشتركاً ؟ .

قوله : لو كان كذلك لوجبَت الاستفهاماتُ .

قلنا : لم لا يجوزُ أن يقالَ : هذه اللَّفْظَةُ لا تنفكُ عن قرينةٍ دالَّةٍ على المرادِ بعينه فلا جرمَ لا محتاجٌ إلى تلك الاستفهاماتِ .

سلمنا إمكانَ خلوه عن تلك القرينةِ ، لكن متى يقبَحُ الجوابُ بذكرِ الكلِّ ؟ إذا كانَ ذكرُ الكلِّ مفيداً لما هو المطلوبُ بالسؤالِ على كل التقديراتِ أو إذا لم يكنْ ؟ .

الأولُ ممنوعٌ ، والثاني مسلّمٌ .

بيانه : أن السؤالَ إما أن يكونَ قد وقعَ عن الكلِّ ، أو عن البعضِ .

فإن وقعَ عن الكلِّ كانَ ذكرُ الكلِّ هو الواجبُ ؟ .

وإن وقعَ عن البعضِ فذكرُ الكلِّ يأتي على ذلك البعضِ ، فيكونَ ذكرُ

الكل مفيداً لحصول المقصود على كل التقديرات وذكر البعض ليس كذلك :
فكان ذكر الكل أولى .

سلمنا أن الاشتراك يوجب تلك الاستفهامات ، لكن لا نسلم أنها لا
تحسن ، ألا ترى أنه إذا قيل : من عندك ؟ حسن منه أن يقول : أعين الرجال
تسألني ، أم عن النساء ؟ أعين الأحرار ، أم عن العبيد ؟ غاية ما في الباب أن
يقال : الاستفهام عن كل الأقسام الممكنة غير جائز ؛ لكننا نقول : ليس
الاستدلال بقبیح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك أولى من
الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك ؛ وعليكم الترجيح .

سلمنا أن ما ذكرتم يدل على قولكم ، لكنه معارض بأن هذه الصيغ لو
كانت للعموم فقط : لما حسن الجواب إلا بقوله : لا أو نعم ؛ لأن قوله : من
عندك ؟ تقديره : أكل الناس عندك ؟ ومعلوم أن ذلك لا يجاب إلا بلا أو بنعم :
فكذلك هاهنا .

والجواب : قوله : الصيغة وإن كانت حقيقة في الخصوص ، لكن لم لا
يجوز أن يقترن بها ما يصير المجموع للعموم ؟ .

قلنا : لثلاثة أوجه :

الأول : أن هذا يقتضي أنه لو لم توجد تلك القرينة : أن لا يحسن الجواب
بذكر الكل .

ونحن نعلم بالضرورة من عادة أهل اللغة حسن ذلك : سواء وجدت
قرينة أخرى ، أم لم توجد .

الثاني : أن هذه القرينة لا بد وأن تكون معلومة للسامع والمجيب معاً لأنه

يستحيل أن تكون تلك القرينة طريقاً إلى العلم بكون هذه الصغرة للعموم مع أنا لا نعرف تلك القرينة .

ثم تلك القرينة إما أن تكون لفظاً أو غيره : والأول باطل ؛ لأنه إذا قيل لنا : من عندك ؟ حسن منا أن نجيب بذكر كل من عندنا وإن لم نسمع من السائل لفظاً أخرى .

والثاني باطل أيضاً لأننا لا نعقل قسماً آخر وراء اللفظ يدل على مقصود المتكلم إلا الإشارة ، وما يجري مجراها : من تحريك العين والرأس ، وغيرهما . وكل ذلك بما لا يطلع الأعمى عليه مع أنه يحسن منه أن يجيب بذكر الكل .
الثالث : أن من كتب إلى غيره فقال : من عندك ؟ حسن منه الجواب بذكر الكل مع أنه لم يوجد في الكتبة شيء من القرائن .

وبهذه الوجوه خرج الجواب أيضاً عن قوله : إنما لم يحسن الاستفهام عن جميع الأقسام ؛ لأن اللفظ لا يتفك عن القرينة الدالة . وأيضاً : فقد انعقد لإجماع على أن اللفظ المشترك يجوز خلوه عن جميع القرائن المعينة .

قوله : إنما حسن الجواب بذكر الكل ؛ لأن المقصود حاصل على كل التقديرات .

قلنا : يلزم منه لو قال : من عندك من الرجال ؟ أن يحسن منه ذكر النساء مع الرجال ؛ لأن تخصيص الرجال بالسؤال عنهم لا يدل على أنه لا حاجة به إلى السؤال عن النساء ، فلما لم يحسن في هذا : فكذا فيما ذكرتموه .

وأيضاً فكما أنه يحتمل أن يكون غرضه من السؤال ذكر الكل أمكن أن يكون غرضه السؤال عن البعض ، مع السكوت عن الباقي .

قوله : قد يحسُن الاستفهام عن بعض الأقسام فليس الاستدلال بفتح البعض على نفى الاشتراك أولى من الاستدلال بحسن البعض على ثبوت الاشتراك .

قلنا : قد ذكرنا أنه ليس في الأمة أحدٌ يقول : بأن هذه الصيغ مخصوصة ببعض مراتب الخصوص ، دون البعض ، فلو كانت حقيقة في الخصوص : لكانت حقيقة في كلٍّ مراتب الخصوص ، ولو كان كذلك : لوجب الاستفهام عن كلٍّ تلك المراتب ؛ فلما لم يكن كذلك : علمنا فساد القول بالاشتراك .

فأما حسن بعض الاستفهامات : فلا يدلُّ على وقوع الاشتراك ؛ لما سنذكر إن شاء الله تعالى : أن للاستفهام فوائد أخرى سوى الاشتراك .

قوله : لو كانت هذه الصيغة للعموم لما حسن الجواب إلا بلا أو نعم .

قلنا : لا نسلم ؛ وذلك لأن السؤال هاهنا ما وقع عن التصديق حتى يكون جوابه بلا أو بنعم ، بل إنما وقع عن التصوُّر فقله من عندك ؟ معناه : اذكر لي جميع من عندك من الأشخاص ولا تبقِ أحداً إلا وتذكره لي . ومعلوم أنه لا يحسُن الجواب عن هذا السؤال بلا أو نعم . والله أعلم .

الفصل الثاني

في أن صيغة مَنْ ، وما في المجازاة للعموم ويدلُّ عليه ثلاثة أوجه :

الأول : أن قوله : من دخل داري فأكرمه لو كان مشتركاً بين الخصوص والاستغراق : لما حسن من المخاطب أن يجري على موجب الأمر إلا عند الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة ، لكنه حسن : فدلَّ على عدم الاشتراك . وتقريره ما تقدم في الفصل الأول .

الوجه الثاني : أنه إذا قال : من دخل داري فأكرمه حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء ، والعلم بحسن ذلك من عادة أهل اللغة ضروري ، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه : لوجب دخوله فيه ؛ وذلك لأنه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يصح دخوله تحت المستثنى منه . فإما أن لا يعتبر مع الصحة الوجوب ، أو يعتبر :

والأول باطل ، وإلا لكان لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله : جاءني فقهاء إلا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعروف كقوله : جاءني الفقهاء إلا زيدا فرق ، لصحة دخول زيد في الخطابين ، لكن الفرق معلوم بالضرورة من عادة العرب : فعلمنا أن الاستثناء من الجمع المعروف يقتضي إخراج ما لولاه : لوجب دخوله تحت اللفظ ؛ وهو المطلوب .

فإن قيل : ينتقض دليلكم بأمور ثلاثة :

✓ أحدها : جموع الإقالة ، كالأفعل ، والأفعال ، والأفعلة والفَعلة . وجمع السلامة ؛ فإنه للإقالة بنص سيبويه مع أنه يصح استثناء كل واحد من أفراد ذلك الجنس عنها .

وثانيها : أنه يصح أن يقال : اصحب جمعا من الفقهاء إلا فلانا ؛ ومعلوم أن ذلك المستثنى لا يجب أن يكون داخلا تحت ذلك المنكر .

وثالثها : أنه يصح أن يقال : صل إلا اليوم الفلاني ، ولو كان يقتضي إخراج ما لولاه لدخل : لكان الأمر مقتضيا للفعل في كل ن الأمر يفيد الفور والتكرار ؛ وأنتم لا تقولون بهما .

مته عن النقص ؛ لكن لا نسلم أن قوله : من دخل داري جاء كل واحد من العقلاء منه ؛ فإنه لا يحسن منه أن يستثنى

الملائكة والجنّ واللصوص ولا يحسن أن يقول : إلا ملك الهندي ، وملك الصين .

سلمنا حسن ذلك ، ولكن لم يدل على العموم ؟ .

قوله : المستثنى يجب صحة دخوله تحت المستثنى منه ، فيما أن يكون الوجوب معتبراً مع هذه الصحة ، أو لا يكون .

قلنا : لا نسلم أن المستثنى يجب صحة دخوله تحت المستثنى منه ؛ فإن استثناء الشيء من غير جنسه جائز .

سلمناه ، لكن لم قلت : إنه لا بد من الوجوب ؟

قوله : لو لم يكن الوجوب معتبراً : لما بقي فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر ، وبين الاستثناء من الجمع المعروف .

قلنا : نسلم أنه لا بد من فرق ، لكن لا نسلم أنه لا فرق إلا ما ذكرتموه .

سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على الوجوب ، لكن معنا ما يدل على أن الصحة كافية ؛ وبيانه من وجهين :

الأول : أن الصحة أعم من الوجوب فيكون حمل اللفظ على الصحة حملاً له على ما هو أعم فائدة .

الثاني : أن القائل إذا قال لغيره : أكرم جمعاً من العلماء ، واقتل فرقة من الكفار : حسن أن يستثنى كل واحد من العلماء ، والكفار ، فيقول : إلا فلاناً وفلاناً ؛ ولو كان الاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله فيه : لوجب أن يكون اللفظ المنكر للاستغراق .

سلمنا أن ما ذكرتموه يقتضي أن تكون صيغة من للعموم ، لكن لا يجب أن يكون الأمر كذلك .

بيانه : أن الاستدلال بالمقدمتين المذكورتين على النتيجة إنما يصح لو ثبت أنه لا يجوز المناقضة على واضع اللغة ؛ إذا لو جازت المناقضة عليه جاز أن يقال : إنهم حكموا بهاتين المقدمتين - اللتين توجبان عليهما أن يحكموا بأن صيغة من للعموم ، ولكنهم لعلهم لم يحكموا بها ؛ لأنهم لم يحتزوا عن المناقضة . بلى لو ثبت أن اللغات توفيقية : اندفع هذا السؤال .

سلمنا أن صحة الاستثناء من هذه الصيغ دالة على أنها للعموم ، لكنها تدل على أنها ليست للعموم من وجه آخر ؛ وذلك : لأنها لو كانت للعموم لكان الاستثناء نقضاً على ما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى .

والجواب : أما النقض بمجموع القلة فلا نسلم أنه يحسن استثناء أي عدد شئنا منه مثلاً لا يجوز أن يقول : أكلت الأرغفة إلا ألف رغيف ؛ وتوافقنا : على أنه يجوز استثناء أي عدد شئنا من صيغة من في المجازاة ، مثل أن يقول : من دخل داري أكرمته ، إلا أهل البلدة الفلانية .

قوله : ينتقض بقوله : اصحب جمعاً من الفقهاء إلا زيدا .

قلنا : هب أن الاستثناء من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله فيه فلم قلت : إن في سائر الصور كذلك ؟ .

قوله : يلزم أن تكون صيغة الأمر للتكرار .

قلنا : لم لا يجوز أن يكون اقتران الاستثناء بلفظ الأمر قرينة دالة على دلالة الأمر على التكرار ؟ .

قوله : لا يحسنُ استثناءُ الملائكةِ واللُّصوصِ ، وملكِ الهندِ وملكِ الصينِ .

قلنا : لأنَّ المقصودَ من الاستثناءِ خروجُ المستثنى من الخطابِ وقد عَلِمَ من دونِ الاستثناءِ خروجُ هذه الأشياءِ من الخطابِ ، ولهذا لَوَلَمْ يُعَلَمْ خروجُها منه : لحسنُ الاستثناءِ .

أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْخَطَابُ صَادِرًا عَنْ اللَّهِ تَعَالَى : لِحُسْنِ مِنْهُ تَعَالَى هَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ ، مِثْلُ أَنْ يَقُولَ : إِنِّي أَطْعَمُ مَنْ خَلَقْتُ إِلَّا الْمَلَائِكَةَ ، وَأَنْظُرُ بَعِينَ الرَّحْمَةِ إِلَى جَمِيعِ خَلْقِي إِلَّا الْمُلُوكَ الْمُتَكَبِّرِينَ .

قوله : لَمْ قُلْتُ : إِنَّهُ يَجِبُ صَحَّةُ دُخُولِ الْمُسْتَثْنَى تَحْتَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ ؟ .

قلنا : لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ مُنْعَقِدٌ عَلَى ذَلِكَ فِي إِسْتِثْنَاءِ الشَّيْءِ مِنْ جِنْسِهِ : فَلَا يَتَوَجَّهُ جَوَازُ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنْ غَيْرِ الْجِنْسِ .

وَلِأَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مُشْتَقٌّ مِنَ الثَّنِي وَهُوَ : الصَّرْفُ ؛ وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الصَّرْفِ لَوْ كَانَ : بِحَيْثُ لَوْلَا الصَّارِفُ لِدُخُلِ .

قوله : لَمْ قُلْتُ : إِنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ ، وَمِنَ الْجَمْعِ الْمَعْرُوفِ ، إِلَّا مَا ذَكَرْتُ ؟ .

قلنا : لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمُنْكَرَ هُوَ : الَّذِي يَدُلُّ عَلَى جَمْعٍ يَصْلُحُ أَنْ يَتَنَاوَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَشْخَاصِ ، فَلَوْ كَانَ الْجَمْعُ الْمَعْرُوفُ كَذَلِكَ : لَمْ يَبْقَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ فَرْقٌ وَحَيْثُ لَا يَبْقَى بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعَيْنِ فَرْقٌ .

قوله : حَمَلُ الْإِسْتِثْنَاءِ عَلَى الصَّحَّةِ أَوَّلَى ؛ لَكُونَهَا أَعَمَّ فَائِدَةً .

قلنا : يِعَارِضُهُ أَنْ حَمَلَهُ عَلَى الْوَجُوبِ أَوَّلَى ؛ لِأَنَّ الصَّحَّةَ جِزْءٌ مِنَ الْوَجُوبِ ، فَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْوَجُوبِ لَكُنَّا قَدْ أَفْدَنَّا بِهِ الصَّحَّةَ وَالْوَجُوبَ مَعًا .

ولو حملناه على الصَّحَّةِ وحدها : لم نفذ به الوجوب أصلاً ؛ والجمع بين الدليلين بقدر الإمكان واجب .

قوله : الاستثناء من الجمع المنكر ليس إلا لدفع الصَّحَّةِ .

قلنا : هب أنه كذلك فلم قلت : إن الاستثناء من صيغة مبن وما في المجازاة كذلك ؟ ! .

قوله : لم قلت : إن التناقض على الواضعين لا يجوز ؟ .

قلنا : لأن الأصل عدم التناقض على العقلاء ، لا سيما وقد قرّر الله تعالى ذلك الوضع .

قوله : لو كانت الصيغة للعموم : لكان الاستثناء نقضاً .

قلنا : سيجيء الجواب عنه إن شاء الله تعالى .

فهذا أقصى ما يمكن تحلُّه في هذه الطريقة .

الوجه الثالث : لما أنزل الله تعالى قوله : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾ [الأنبياء : ٩٨] قال ابن الزبيري : لأخصم محمداً ثم النبي ﷺ فقال : « يا محمد أليس قد عُبِدَت الملائكة ؟ ، أليس قد عُبِدَ عيسى ؟ » ، فتمسك بعموم اللفظ ، ولم ينكر النبي ﷺ ذلك ، حتى نزل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ﴾ [الأنبياء : ١٠١] .

فإن قلت : السؤال كان خطأ ؛ لأن ما لا تتناول العقلاء . قلت : لا نسلم ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاها وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴾ [الشمس : ٥ ، ٦ ، ٧] والله أعلم .

الفصل الثالث

في أن صيغة الكل والجميع تفيدان الاستغراق ويدل عليه وجوه :

الأول : أن قوله : جاءني كل فقيه في البلد يناقضه قوله : ما جاءني كل فقيه في البلد ؛ ولذلك يُستعمل كل واحد منها في تكذيب الآخر ، والتناقض لا يتحقق إلا إذا أفاد الكل الاستغراق ؛ لأن النفي عن البعض لا يناقض الثبوت في البعض .

الثاني : أن صيغة الكل مقابلة في اللفظ لصيغة البعض ، ولولا أن صيغة الكل غير محتملة للبعض ، وإلا : لما كانت مقابلة لها .

الثالث : أن الرجل إذا قال : ضربت كل من في الدار ، وعلم أن في الدار عشرة ، ولم يعرف سوى هذه اللفظة أعني : أنه لم يعرف أن في الدار أباه وغيره ممن يغلب على الظن أنه لا يضربه ، بل جُوز أن يضربهم كلهم : فإن الأسبق إلى الفهم الاستغراق ؛ ولو كانت لفظة الكل مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك ؛ لأن اللفظ المشترك لما كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية : امتنع أن تكون مبادرة الفهم إلى أحدهما أقوى منها إلى الآخر .

الرابع : أن يتمسك بسقوط الاعتراض عن المطيع ، وتوجهه على العاصي .

أما الأول فهو : أن السيد إذا قال لعبده : كل من دخل اليوم داري فأعطه رغيفاً ، فلو أعطى كل داخل : لم يكن للسيد أن يعترض عليه ، حتى إنه لو أعطى رجلاً قصيراً ، فقال له : لم أعطيه مع أني أردت الطوال ؟ ، فللعبد أن يقول : ما أمرتني بإعطاء الطوال ، وإنما أمرتني بإعطاء من دخل

وهذا قد دخل . وكل عاقلٍ سمعَ هذا الكلامَ رأى اعتراضَ السيد ساقطاً ،
وعذّر العبد متوجّهاً .

وأما الثاني فهو : أن العبد لو أعطى الكلّ إلّا واحداً فقال له السيد : لمَ لم
تعطيه ؟ فقال : لأنه طويل ، وكانَ لفظكَ عاماً ، فقلتُ : لعلك أردتَ
القصارَ : استوجبَ التأديبَ بهذا الكلام .

الخامسُ : إذا قالَ : اعتقتُ كلَّ غبيدي وإمائي ، وماتَ في الحالِ ولم
يُعلمَ منه أمرٌ آخر سوى هذه الألفاظِ : حكمَ بعتي كل عبيده وإمائه .

ولو قال : غانمٌ حرٌّ ، وله عبدانِ اسمهما غانمٌ : وجبت المراجعةُ ،
والاستفهامُ : فعلمنا عدمَ الاشتراك .

السادسُ : أنا ندركُ تفرقةً بينَ قولنا : جاءني فقهاء ؛ وبين قولنا : جاءني
كلُ الفقهاء ؛ ولولا دلالةُ الثاني على الاستغراقِ ، وإلّا : لما بقيَ الفرقُ .

السابعُ : معلومٌ أن أهلَ اللّغة إذا أرادوا التعبيرَ عن معنى الاستغراقِ فزَعُوا
إلى استعمالِ لفظِ الكلِّ والجميعِ ولا يستعملونَ الجموعَ المنكّرةَ ولولا أن لفظَ
الكلِّ والجميعِ موضوعٌ للاستغراقِ ، وإلّا : لكانَ استعمالُهم هاتينِ اللَّفْظَتَيْنِ
عندَ إرادةِ الاستغراقِ : كاستعمالِهم للجموعِ المنكّرةِ .

فإن قلتَ : في جميعِ هذه المواضعِ إنما حكّمنا بالعمومِ للقرينة . قلتُ :
ما تفرضونه من القرائنِ أمكنّا فرضَ عديمِ مع بقاء الأحكامِ المذكورةِ .

وأيضاً : لو قيل : كل من قال لك جيم ، فقل له : دال ؛ فهذا هنا لا
قرينة تدلُّ على هذه الأحكامِ مع أن العمومَ مفهومٌ منه .

وأيضاً : فلو كتب في كتابٍ وقال : اعملوا بما فيه حُكْمٍ بالعموم ، مع عدم القرينة .

وأيضاً : الأعمى يفهم العموم من هذه الألفاظ ، مع أنه لا يعرف القرائن المبصرة ، وأما المسموعة فهي منفية : لأننا فرضنا الكلام فيمن سمع هذه الألفاظ ، ولم يسمع شيئاً آخر .

الثامن : لما سمع عثمان رضي الله عنه قولَ لبيد :
وكلُّ نعيمٍ لا محالة زائلٌ

قال : كذبت ، فإنَّ نعيمَ الجنة لا يزول فلولاً أن قوله أفاد العموم ،
ولاً : لما توجه عليه التكذيب . والله أعلم .

الفصل الرابع

في أن النكرة في سياق النفي تعم وذلك لوجهين :

الأول : أن الإنسان إذا قال : اليوم أكلت شيئاً ، فمن أراد تكذيبه قال :
ما أكلت اليوم شيئاً ؛ فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الإثبات يدلُّ على
اتفاقهم على كونه مناقضاً له ، ولو كان قوله : ما أكلت اليوم شيئاً ، لا يقتضي
العموم : لما ناقضه ؛ لأنَّ السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي .

مثاله من كتاب الله : أن اليهود لما قالت : ﴿ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ٩١] قال تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ ﴾ ، ولما أورد الله تعالى هذا الكلام نقضاً لقولهم .

الثاني : لو لم تكن النكرة في النفي للعموم : لما كان قولنا : لا إله إلا الله نفياً لجميع الآلهة سوى الله تعالى .

تنبيه : النكرة في الإثبات إذا كانت خبراً لا تقتضي العموم كقولك :
جاءني رجل . وإذا كان أمراً فالأكثر : على أنه للعموم كقوله : أعتق رقبة .
والدليل عليه : أنه يخرج عن عهدة الأمر بفعل أيها كان ؛ ولولا أنها للعموم ،
والأما كان كذلك .

الفصل الخامس

في شبه منكري العموم احتجوا بأمور :

أولها : العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم إما أن يكون ضرورياً
وهو باطل ؛ وإلا : وجب اشتراك العقلاء فيه .

أو نظرياً وحيثئذ : لا بد فيه من دليل ؛ وذلك الدليل : إما أن يكون
عقلياً ، وهو محال ؛ لأنه لا مجال للعقل في اللغات .

أو نقلياً وهو إما لم يكن متواتراً ، أو أحاداً . والمتواتر باطل ، وإلا :
لعرّفه الكل . والأحاد باطل : لأنه لا يفيد إلا الظن والمسألة علمية .

وثانيها : أن هذه الألفاظ مستعملة في الاستغراق تارة ، وفي
الخصوص أخرى ؛ وذلك يدل على الاشتراك .

بيان المقدمة الأولى : أن القائل إذا قال : من دخل دارني أهتس ، أو
أكرمته فإنه قلما يريد به العموم ، وإذا قال : لقيت العلماء ، وقصدت الشرفاء
فقد يريد به العموم تارة ، والخصوص أخرى .

بيان المقدمة الثانية من وجهين :

الأول : أن الظاهر من استعمال اللفظ في شيء كونه حقيقة فيه ، إلا أن
يدلونا بدليل قاطع على أنه باستعمالهم فيه متجاوزون ؛ لأننا لو لم نجعل ذلك

طريقاً إلى كون اللفظ حقيقة في المسمى : لتعذر علينا أن نحكم بكون لفظ ما حقيقة في معنى ما ؛ إذ لا طريق إلى كون اللفظ حقيقة سوى ذلك .

الثاني : هو أن هذه الألفاظ لو لم تكن حقيقة في الاستغراق والخصوص : لكان مجازاً في أحدهما ، واللفظ لا يستعمل في المجاز إلا مع قرينة ؛ وذلك خلاف الأصل .

وأيضاً : فتلك القرينة إما أن تُعرف ضرورة ، أو نظراً : والأول باطل ؛ وإلاً : لامتنع وقوع الخلاف فيه .

والثاني أيضاً باطل ؛ لأننا لما نظرنا في أدلة المثبتين لهذه القرينة لم نجد فيها ما يمكن التعويل عليه .

وثالثها : أن هذه الألفاظ لو كانت موضوعاً للاستغراق : لما حُسن أن يستفهم المتكلم به ؛ لأن الاستفهام : طلب الفهم ، وطلب الفهم عند حصول المقتضي للفهم عبث ؛ لكن من المعلوم أن من قال : ضربت كل من في الدار أنه يحسن أن يقال : أضربتهم بالكلية ؟ وأن يقال : أضربت أباك فيهم ؟ .

ورابعها : أنها لو كانت للاستغراق : لكان تأكيدها عبثاً ؛ لأنها تفيد عين الفائدة الحاصلة من المؤكد .

وخامسها : أنها لو كانت للاستغراق : لكان الاستثناء نقضاً ؛ وبيانهُ من وجهين :

الأول : أن المتكلم قد دلَّ على الاستغراق بأول كلامه ، ثم بالاستثناء رجع عن الدلالة على الكل إلى البعض : فكان نقضاً ، وجارياً مجرى ما يقال : ضربت كل من في الدار ، لم أضرب كل من في الدار .

الثاني : أن لفظة العموم لو كانت موضوعاً للاستغراق : لجرت لفظة العموم مع الاستثناء مجرى تعديد الأشخاص ، واستثناء الواحد منهم بعد ذلك في القبح كما إذا قال : ضربت زيدا ، ضربت عمراً ، وضربت خالداً ثم يقول : إلا زيدا فلما لم يكن كذلك : دلّ حسن الاستثناء : على أن جنس هذه الصيغ ليست للاستغراق .

وسادسها : أن صيغة مَنْ ، وَمَا ، وَأَيُّ في المجازاة يصح إدخال لفظ الكل عليها تارة ، والبعض أخرى ؛ تقول : كلُّ مَنْ دَخَلَ داري فأكرمه ، بعضٌ من دَخَلَ داري فأكرمه ، ولو دَلَّت تلك الصيغة على الاستغراق : لكان إدخال الكل عليها تكريراً .

وسابعها : لو كانت لفظة مَنْ للاستغراق : لامتنع جمعها ؛ لأن الجمع يفيد أكثر مما يفيد الواحد ؛ ومعلوم أنه ليس بعد الاستغراق كثرة فيفيدها الجمع ، لكن يصح جمعها لقول الشاعر :
أتوا ناري فقلت : مَنْون أنتم

فقالوا : الجن ، قلت عموا ظلاماً

والجواب عن الأول : لا نسلم أنه غير معلوم بالضرورة فإننا بعد استقراء اللغات نعلم بالضرورة : أن صيغ كل ، وجميع ومن وما ، وأي في الاستفهام والجزاء للعموم .

سلمناه فلم لا يجوز أن يُعرف بالعقل ؟ .

قوله : لا مجال للعقل في اللغات .

قلنا : ابتداء ، أم بواسطة الاستعانة بمقدمات نقلية ؟ .

الأول مسلّم ، والثاني ممنوع فَلِمَ قلتُ : إنّه لم توجد مقدّماتٌ نقليةٌ يستتجُ العقلُ منها ثبوتُ الحكم في هذه المسألة ؟ .

سلّمناه فَلِمَ لا يجوزُ أن يعرف ذلك بالآحاد ؟ .

قوله : المسألة قطعيةٌ .

قلنا : لا نسلمُ ؛ كيف وقد بيّنا أن القطع لا يوجد في اللغات إلا نادراً ؟ .

والجوابُ عن الثاني : لا نزاع في أن هذه الألفاظ قد تُستعملُ في الخصوص ، ولكنك إن ادّعتَ أنّه لا يوجد الاستعمال إلا إذا كان حقيقةً بطلَ قولك بالمجاز . وإن سلّمْتَ أنّه قد يوجد الاستعمال حيث لا حقيقة : فحينئذٍ تعدّ الاستدلالُ بالاستعمال على كونه حقيقةً . فإن قلتُ : أستدلُّ بالاستعمال مع أن المجاز خلاف الأصل على كونه حقيقةً فيه .

قلتُ : قولك : المجاز خلاف الأصل لا يُفيد إلا الظنّ وعندك : المسألة قطعيةٌ يقينيةٌ .

وأيضاً : فكما أن المجاز خلاف الأصل فكذلك الاشتراك وقد تقدّم في كتاب اللغات : أنّه إذا وقع التعارضُ بينهما : كان دفعُ الاشتراك أولى .

وأما قوله أولاً : لو لم يجعل هذا طريقاً إلى كون اللفظ حقيقةً : لم يبق لنا إليه طريق أصلاً .

قلنا : قد بيّنا فساد هذا الطريق ؛ فإن لم يكن ها هنا طريق آخر إلى الفرق بين الحقيقة والمجاز وجب أن يقال : إنّه لا طريق إلى ذلك الفرق ، لأن

ما ظهر فساده لا يصير صحيحاً لأجل فساد غيره .

قوله ثانياً : ذلك الطريق إما أن يُعرف بالضرورة ، أو بالدليل ، والضرورة باطلة ؛ لوقوع الخلاف ، والدليل باطل ، لأننا لم نجد في أدلة المخالفين ما يدل عليه .

قلنا : الضروري لا ينكره الجمع العظيم من العقلاء وقد ينكره النفر اليسير ؛ ولا نسلم أن الجمع العظيم من أهل اللغة نازعوا في أن لفظ الكل وأيّ للعموم .

سلمنا ذلك ؛ لكن لا نسلم أنه لم يوجد ما يدل على كونها مجازاً في الخصوص .

قوله : نظرنا في أدلة المخالفين فلم نجد فيها ما يدل على ذلك .

قلنا : عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . واعلم : أن الشريف المرتضى عوّل على هذه الطريقة ، ومن تأمل كلامه فيها : علم أنه في أكثر الأمر يدور على المطالبة بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازاً في الخصوص مع أنه شرع فيها شروع المستدل على كونها حقيقة في الاستغراق والخصوص .

والجواب عن الثالث : لا نسلم أن حسن الاستفهام لا يكون إلا عند الاشتراك فما الدليل عليه ؟ ثم الدليل على أنه قد يكون لغيره وجهان :

الأول : أنه لو كان حسن الاستفهام لأجل الاشتراك : لوجب أن لا يحسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة على ما قررناه في الفصل الأول .

الثاني : أن الاستفهام قد يُجاب عنه بذكر ما عنه وقع الاستفهام كما لو قال القائل : ضربت القاضي ، فيقال له : أضربت القاضي ؟ فيقول : نعم ضربت القاضي ؛ ولا شك في حسن هذا الاستفهام ، في العرف .

فثبت بهذين الوجهين : أن الاستفهام قد يحسن لا مع الاشتراك .

ثم نقول : الاستفهام إما أن يقع ممن يجوز عليه السهو ، أو ممن لا يجوز عليه ذلك . والأول قد يحسن لوجوه أربعة أخرى غير الذي ذكرناه . أحدها : أن السامع ربما ظن أن المتكلم غير متحفظ في كلامه ، أو هو كالمساهي فيستفهمه ويستبينه حتى إن كان ساهياً زال سهوه ، وأخبره عن تيقظ . ولذلك يحسن أن يجاب عن الاستفهام بعين ما وقع عنه الاستفهام .

وثانيها : أن يظن السامع لأجل أمانة : أن المتكلم قد أخبر بكلامه العام عن جماعة على سبيل المجازفة ، ويكون السامع شديد العناية بذلك ، فتدعوه شدة عنايته إلى الاستفهام عن ذلك الشيء ، لكي يعلم المتكلم اهتمام السامع به : فلا يجازف في الكلام .

ولهذا قد يقول القائل : رأيت كل من في الدار ، فإذا قيل له : رأيت زيدا فيهم ؟ فقال : نعم : زالت التهمة ؛ لأن اللفظ الخاص أقل إجمالاً ، وربما لم يتحقق رؤيته ، فيدعوه ما رآه من اهتمام المستفهم إلى أن يقول : لا أتحقق رؤيته .

وثالثها : أن يستفهم طلباً لقوة الظن .

ورابعها : أن توجد هناك قرينة تقتضي تخصيص ذلك ، العموم مثل أن

يقول : ضربتُ كلَّ من في الدارِ وكانَ فيها الوزيرُ فغلبَ على الظنُّ أنَّه ما ضربتهُ ، فإذا حصلَ التعارضُ استفهمهُ ؛ ليقعَ الجوابُ عنه بلفظٍ خاصٍّ لا يحتملُ التخصيصَ .

وأما إن وقعَ بمن لا يجوزُ عليه السهوُ فذاك ؛ لأنَّ دلالةَ الخاصِّ أقوى من دلالةِ العامِّ ، فيطلبُ الخاصُّ بعدَ العامِّ : تحصيلاً لتلك القوةُ .

والجوابُ عن الرابعِ من حيثِ المعارضةُ ، ومن حيثِ التحقيق .

أما المعارضةُ فمن ثلاثةِ أوجهٍ :

أحدها : تأكيدُ الخصوصِّ ، كقولهم : جاءَ زيدٌ نفسهُ .

وثانيها : تأكيدُ ألفاظِ العددِ ، كقوله تعالى : ﴿ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ [البقرة : ١٩٦] .

وثالثها : أنَّ التأكيدَ تقويةُ ما كانَ حاصلًا ، فلو كانَ الحاصلُ هو : الاشتراكُ لتأكَّدَ ذلكَ الاشتراكُ بهذا التأكيدِ .

فإن قلت : التأكيدُ يعيِّنُ اللفظَ لأحدِ مفهوميه . قلتُ : هذا لا يكونُ تأكيداً ، بل بياناً .

وأما من حيثِ التحقيقُ فهو : أنَّ المتكلمَ إما أنْ يجوزَ عليه السهوُ ، أو لا يجوزُ فإن جازَ ذلكَ : كانَ حسنُ التأكيدِ لوجوهٍ :

أحدها : أنَّ السامعَ إذا سمعَ اللفظَ بدونِ تأكيدٍ جَوَّزَ مجازفةَ المتكلمِ ، فإذا أكَّدهُ : صارَ ذلكَ التجويزُ أبعَدَ .

وثانيها : أنه ربما حصل هناك ما يقتضي تخصيص العام ، فإذا اقترن به التأكيد : كان احتمال الخصوص أبعد .

وثالثها : تقوية بعض ألفاظ العموم ببعض .

وأما إن لم يجز السهو على المتكلم : لم يكن للتأكيد فائدة إلا تقوية الظن .
والجواب عن الخامس أنه منقوض بألفاظ العدد فإنها صريحة في ذلك العدد المخصوص ، ثم يتطرق الاستثناء إليها .

ثم الفرق بين ما ذكره من الصورتين وبين مسألتنا : أن الاستثناء إذا اتصل بالكلام : صار جزءاً من الكلام ، فتصير الجملة شيئاً واحداً مفيداً ؛ لأنه لا يستقل بنفسه في الإفادة : فيجب تعليقه بما يقدم عليه ، فإذا علقناه به : صار جزءاً من الكلام ، فتصير الجملة شيئاً واحداً مفيداً ؛ وفائدته إرادة ما عدا ، المستثنى بخلاف قوله : ضربت كل من في الدار ، لم أضرب كل من في الدار ، لأن ما هنا ، كل واحد من الكلامين مستقل بنفسه ، فلا حاجة إلى تعليقه بما تقدم عليه ، وإذا لم يتعلق به : أفاد الأول ضرب جميع من في الدار ، وأفاد الآخر نفي ذلك : فكان نقضاً .

وأما الثاني : فنطالبهم بالجامع .

ثم الفارق : أن الاستثناء إخراج جزء من كل ، فإذا قال : ضربت زيدا ، وضربت عمراً إلا زيدا ، انصرف قوله : إلا زيدا ، إلى زيد ، لا إلى عمرو ، لأن زيدا ليس بجزء منهم : فكان نقضاً . بخلاف قوله : رأيت الكل إلا زيدا ، لأن زيدا جزء من الكل : فظهر الفرق .

والجواب عن السادس : أن حكم المفرد يجوز أن يخالف حكم المركب فيجوز أن يكون شرط إفادته لفظة من للعموم انفرادها عن لفظ البعض معها

بل : لم يكن شرط إفادتها للعموم حاصلًا : فلا جرم لم يلزم النقض .

والجواب عن السابع : أن أهل اللغة اتفقوا على أن ذلك ليس جمعاً ، وإنما هو اشباع الحركة لسبب آخر مذكور في كتب النحو .

المسألة الخامسة : لا خلاف في أن الجمع المعروف بلام الجنس ينصرف إلى المعهود لو كان هناك معهود . أما إذا لم يكن : فهو : للاستغراق ؛ خلافاً للواقفية وأبي هاشم .
لنا وجوه :

الأول : أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر رضي الله عنه بقوله ﷺ : « الأئمة من قريش » . والأنصار سلموا تلك الحجة ، ولو لم يدل الجمع المعروف بلام الجنس على الاستغراق : لما صحت تلك الدلالة ؛ لأن قوله ﷺ : « الأئمة من قريش » لو كان معناه بعض الأئمة من قريش : لوجب أن لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين . أما كون كل الأئمة من قريش فينافي كون بعض الأئمة من غيرهم .

وروي عن عمر رضي الله عنه أنه قال لأبي بكر رضي الله عنه لما هم بقتال مانعي الزكاة : « أليس قال النبي ﷺ : « أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا : لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » ؛ احتج عليهم بعموم اللفظ ، ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة رضي الله عنهم : إن اللفظ لا يفيد ، بل عدل إلى الاستثناء فقال : أليس أنه عليه السلام قال : « إِلَّا بِحَقِّهَا ؟ » ، وإن الزكاة من حقها » .

الثاني : أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب أن يفيد في أصله الاستغراق . أما أنه يؤكد فلقله تعالى : ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر : ٣٠] .

وأما أنه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع .

وأما أنه متى كان كذلك : وجب أن يكون المؤكد في أصله للاستغراق ،
فلأن هذه الألفاظ مسمّاة بالتأكيد : إجماعاً ، والتأكيد هو تقوية الحكم الذي
كان ثابتاً في الأصل ، فلو لم يكن الاستغراق حاصلًا في الأصل وإنما حصل
بهذه الألفاظ ابتداءً : لم يكن تأثير هذه الألفاظ في تقوية هذا الحكم الأصلي ،
بل في إعطاء حكم جديد : فكانت مبيّنة للمجمل ، لا مؤكدة .

وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة : علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلًا
في الأصل .

فإن قيل : هذا الاستدلال على خلاف النص ؛ لأن سيويه نص على أن
جمع السلامة للقلّة ، وما يكون للقلّة لا يكون للاستغراق .

ثم ينتقض بجمع القلّة ؛ فإنه يجوز تأكيد هذه المؤكّدات . وأيضاً :
فعند الكوفيين يجوز تأكيد النكرات كقوله :

* قَدْ صَرَّتِ الْبَكْرَةُ يَوْمًا أَجْمَعًا *

والنكرة لا تفيّد الاستغراق .

والجواب : أنه لا بدّ من التوفيق بين نصّ سيويه ، وبين ما ذكرناه من
الدليل ؛ فنصرف قول سيويه إلى جمع السلامة إذا كان منكراً ، وما ذكرناه من
الدليل إلى المعرف ، ونمنع جواز تأكيد جمع القلّة ، وكذا تأكيد النكرات على
قول البصريين .

الثالث : الألف واللام إذا دخلا في الاسم : صار معرفة كذا نقل عن
أهل اللغة : فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة ، وإنما تحصل المعرفة عند
إطلاقه : بالصرف إلى الكل ؛ لأنه معلوم للمخاطب ؛ فأما الصرف إلى مادونه

فإنه لا يُفيد المعرفة ؛ لأن بعض الجموع ليس أولى من بعض ؛ فكان مجهولاً .
فإن قلت : إذا أفاد جمعاً من هذا الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس .
قلت : هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الألف واللام ؛ لأنه لو قال :
رأيت رجالاً أفاد تعريف ذلك الجنس ، وتمييزه عن غيره : فدل أن للألف
واللام فائدة زائدة ، وما هي إلا الاستغراق .
الرابع : أنه يصح استثناء أي واحد كان منه ؛ وذلك يُفيد العموم على ما
تقدم .

الخامس : الجمع المَعْرَف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر ؛ لأنه يصح انتزاع
المنكر من المَعْرَف ، ولا ينعكس ؛ فإنه يجوز أن يُقال : رجال من الرجال ولا
يجوز أن يُقال : الرجال من رجال ؛ ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من
المنتزع .

وإذا ثبت هذا فنقول : المفهوم من الجمع المَعْرَف إما الكل ، أو ما
دونه ، والثاني باطل ؛ لأنه ما من عدد دون الكل إلا ويصح انتزاعه من الجمع
المَعْرَف وقد عرفت أن المنتزع منه أكثر ، ولما بطل ذلك ثبت أنه للكل . والله
أعلم .

احتجوا بأمور :

أولها : لو كانت هذه الصيغة للاستغراق : لكانت إذا استعملت في
العهد : لزم إما الاشتراك ، وإما المجاز ؛ وهما على خلاف الأصل : فوجب أن
لا يفيد الاستغراق البتة .

وثانيها : ولكان قولنا : رأيت كل الناس ، أو بعض الناس خطأ ؛ لأن
الأول تكرير ، والثاني نقص .

وثالثها : يقال : جمع الأمير الصاغَة مع أنه ما جمع الكل ؛ والأصل في الكلام الحقيقة ؛ فهذه الألفاظ حقيقة فيما دون الاستغراق : فوجب أن لا تكون حقيقة في الاستغراق : دفعاً للاشتراك .

والجواب عن الأول : أن الألف واللام للتعريف فينصرف إلى ما السامع به أعرف . فإن كان هناك عهد : فالسامع به أعرف ، فانصرف إليه . وإن لم يكن هناك عهد : كان السامع أعرف بالكل من البعض ؛ لأن الكل واحد ، والبعض كثير مختلف : فانصرف إلى الكل .

وأيضاً : لا يبعد أن يقال : إذا أريد به العهد : كان مجازاً ، إلا أنه لا يحمل عليه إلا بقرينة وهي : العهد بين المتخاطبين ؛ وهذا أمانة المجاز .

وعن الثاني : أن دخول لفظي الكل ، والبعض لا يكون تكريراً ، ولا نقضاً بل يكون تأكيداً ، أو تخصيصاً .

وعن الثالث : أن ذلك تخصيص بالعرف كما في قوله : من دخل داري أكرمته ؛ فإنه لا يتناول الملائكة ، واللصوص . والله أعلم .

المسألة السادسة : الجمع المضاف كقولنا : عبيد زيد للاستغراق . والدليل عليه ما تقدّم .

وأما الكناية فكقوله : فعلوا فإنه يقتضي مكنياً عنه والمكني عنه قد يكون للاستغراق ، وقد لا يكون كذلك : فالكناية عنه أيضا تكون كذلك .

المسألة السابعة : إذا أمر جمعاً بصيغة الجمع : أفاد الاستغراق فيهم . والدليل عليه : أن السيد إذا أشار إلى جماعة من غلمان به بقوله : قوموا فليس يتخلف عن القيام أحد إلا استحق الذم ؛ وذلك يدل على أن اللفظ للشمول . ولا يجوز أن يضاف ذلك إلى القرينة ؛ لأن تلك القرينة إن كانت

من لوازم هذه الصيغة : فقد حصل مرادنا ؛ وإلا : فلنفرض هذه الصيغة مجردة عنها ، ويعود الكلام . والله أعلم .

الشرط الثاني من هذا القسم
فيما ألحق بالعموم ، وليس منه

المسألة الأولى : الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم : خلافاً للجبائي ، والفقهاء ، والمبرد .

لنا وجوه :

الأول : أن الرجل إذا قال : لبست الثوب ، وشربت الماء لا يتبادر إلى الفهم الاستغراق .

الثاني : لا يجوز تأكيد ما يؤكد به الجمع فلا يقال : جاءني الرجل كلهم أجمعون .

الثالث : لا يُنعت بنعوت الجمع فلا يقال : جاءني الرجل القصار ، وتكلم الفقيه الفضلاء .

فأما ما يروى من قولهم : أهلك الناس الدرهم البيض ، والدينار الصفر فمجاز ؛ بدليل أنه لا يطرد . وأيضاً : فالدينار الصفر إن كان حقيقة : فالدينار الأصفر مجاز ، كما أن الدينانير الصفر لما كان حقيقة : كان الدينار الأصفر إما خطأ ، أو مجازاً .

الرابع : البيع جزء من مفهوم هذا البيع ، وإحلال هذا البيع يتضمن إحلال البيع فلو كان لفظ البيع مقتضياً للعموم : لزم من إحلال هذا البيع إحلال كل بيع ، ومعلوم أن ذلك باطل .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يقال : اللفظ المطلق إنما يفيد العموم بشرط
العراء عن لفظ التعيين . أو يقال : اللفظ المطلق وإن اقتضى العموم إلا أن لفظ
التعيين يقتضي خصوصه .

قلت : أما الأول فباطل ؛ لأنَّ العدم لا مدخل له في التأثير . وأما
الثاني : فلأنَّه يقتضي التعارض ؛ وهو خلاف الأصل .

الخامس : هو أننا قد بينا : أنَّ الماهية غير ، ووحدها غير ، وكثرتها غير ،
والاسم المعرف لا يفيد إلا الماهية ، وتلك الماهية تتحقق عند وجود فرد من
أفرادها ؛ لأنَّ هذا الإنسان مشتمل على الإنسان مع قيد كونه هذا : فالآتي بهذا
الإنسان آتٍ بالإنسان .

فالإتيان بالفرد الواحد من تلك الماهية ، يكفي في العمل بذلك النص .

فظهر : أنَّ هذا اللفظ لا دلالة له على العموم البتة .

احتجوا بوجوه :

أحدها : أنه يجوز أن يستثني منه الأحاد التي تصلح أن تدخل تحته لقوله
تعالى : ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [الإنسان : ٢] .
والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه : لوجب دخوله فيه ، وذلك يدل على كون
هذا اللفظ عاماً .

وثانيها : أنَّ الألف واللام للتعريف ، وليس ذلك لتعريف الماهية ؛ فإنَّ
ذلك قد حصل بأصل الاسم . ولا لتعريف واحد بعينه ؛ فإنه ليس في اللفظ
دلالة عليه ، اللهم إلا عند المعهود السابق ؛ وكلامنا فيما إذا لم يوجد ذلك . ولا
لتعريف بعض مراتب الخصوص ؛ فإنه ليس بعض تلك المراتب أولى من
بعض : فلا بد من الصرف إلى الكل .

وثالثها : أن ترتيب الحكم على الوصف مشعرٌ بالعمليةِ فقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [البقرة : ٢٧٥] مشعرٌ بأنه إنما صارَ حلالاً ؛ لكونه بيعاً ؛ وذلك يقتضي أن يعمَّ الحكمُ لعمومِ العلةِ .

ورابعها : أنه يؤكد بما يؤكد به العمومُ ، كقوله ﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [آل عمران : ٩٣] ؛ وذلك يدلُّ على أنه للعموم .

وخامسها : أنه يُنعتُ بما يُنعتُ به العمومُ ، كقوله تعالى : ﴿ وَالنَّخْلَ بِاسِقَاتٍ ﴾ [ق : ١٠] ، وكقوله : ﴿ أَوِ الطُّفْلَ الَّذِي ﴾ [النور : ٣١] ؛ وكلُّ ذلك يدلُّ على أنه للعموم .

والجوابُ عن الأولِ : أن ذلك الاستثناء مجازٌ بدليل أنه يقبحُ أن يقال : رأيتُ الإنسانَ إلا المؤمنينَ ، ولو كان حقيقةً : لا طردَ . ويمكن أن يُقالَ : إنَّ الخسرانَ لما لزمَ كلُّ الناسِ إلا المؤمنينَ : جازَ هذا الاستثناء .

وعن الثاني : أن لأم الجنسِ تفيدُ تعيينَ الماهيةِ ، لا تعيينَ الكليةِ . وقد عرفتَ : أن نفسَ الماهيةِ لا تقتضي الكليةَ .

وعن الثالثِ : أن ذلك اعتبارٌ مغايرٌ للتمسُّكِ بنفسِ اللفظِ ونحنُ لا ننكرُ ذلك . والله أعلمُ .

المسألةُ الثانيةُ : الكلامُ في الجمعِ المنكرِ يتفرَّعُ على الكلامِ في أقلِّ الجمعِ .

وقد اختلفوا فيه : فذهبَ القاضي ، والأستاذُ أبو اسحاق ، وجمعُ من الصحابةِ والتابعينَ : إلى أن أقلَّ الجمعِ اثنان . وقال أبو حنيفة ، والشافعي . رحمهما الله : ثلاثة . وهو المختار .

لَنَا وَجْهٌ :

الأول : أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ فَصَّلُوا بَيْنَ الثَّنِيَّةِ وَالْجَمْعِ ، كَمَا فَصَّلُوا بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ فَكَمَا فَرَّقْنَا بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ : وَجَبَ أَنْ نُفَرِّقَ بَيْنَ الثَّنِيَّةِ وَالْجَمْعِ .

الثاني : أَنَّ صِغَةَ الْجَمْعِ تُنْعَتُ بِالثَّلَاثَةِ فَمَا فَوْقَهَا ، وَبِالْعَكْسِ ؛ يُقَالُ : جَاءَنِي رَجُلَانِ ثَلَاثَةٌ ، وَثَلَاثَةُ رَجَالٍ وَلَا تُنْعَتُ بِالْاِثْنَيْنِ فَلَا يُقَالُ : رَجُلَانِ اِثْنَانٍ ، وَلَا اِثْنَانِ رَجَالٌ .

الثالث : أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ فَصَّلُوا بَيْنَ ضَمِيرِ الثَّنِيَّةِ ، وَضَمِيرِ الْجَمْعِ فَقَالُوا فِي الْاِثْنَيْنِ : فَعَلَا ، وَفِي الثَّلَاثَةِ : فَعَلُوا ، وَفِي الْأَمْرِ الْاِثْنَيْنِ : إِفْعَلَا ، وَفِي الْجَمْعِ : إِفْعَلُوا .

احتجُّوا بِالْقُرْآنِ ، وَالْخَبَرِ ، وَالْمَعْقُولِ :

أَمَّا الْقُرْآنُ فَبِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾ [الْأَنْبِيَاءُ : ٧٨]
وَالْمِرَادُ : دَاوُدُ وَسَلِيمَانُ . وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴾ [ص :
٢١] . وَكَانَا اِثْنَيْنِ ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ خَصْمَانِ ﴾ [ص : ٢٢] . وَبِقَوْلِهِ :
﴿ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ ﴾ [ص : ٢٢] .
وَبِقَوْلِهِ : عَزَّ وَجَلَّ : فِي قِصَّةِ مُوسَى وَهَارُونَ : ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾
[الشُّعَرَاءُ : ١٥] . وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ يَعْقُوبَ : ﴿ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي
بِهِمْ جَمِيعًا ﴾ [يُوسُفُ : ٨٣] وَالْمِرَادُ : يُوسُفُ وَأَخُوهُ . وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَإِنْ
طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾ [الْحَجَرَاتُ : ٩] . وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ إِنْ تَوَبَّا إِلَى
اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ [التَّحْرِيمُ : ٤] .

وَأَمَّا الْخَبَرُ فَقَوْلُهُ ﷺ : « الْاِثْنَانِ قَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ » .

وأما المعقول فهو : أن معنى الاجتماع حاصل في الاثنين .

والجواب عن الأول : أنه تعالى كنى عن المتحاكمين ، مضافاً إلى كنيته عن الحاكم عليهما ؛ فإن المصدر قد يُضاف إلى المفعول ، وإذا اعتبرنا المتحاكمين مع الحاكم كانوا ثلاثة . وأما قوله تعالى : ﴿ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴾ مع قوله : ﴿ خَصْمَانِ ﴾ فجوابه : أن الخصم في اللغة للواحد والجمع : كالضيف يقال : هذا خصمي ، وهؤلاء خصمي ، وهذا ضيفي ، وهؤلاء ضيفي ؛ قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضِيفِي ﴾ [الحجر : ٩٨] .

وهو الجواب عن التمسك بقوله تعالى : ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا ﴾ وقوله : ﴿ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ﴾ .

وأما قوله تعالى : ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ فالمراد : موسى ، وهارون ، وفرعون . وأما قوله تعالى : ﴿ عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا ﴾ فالمراد به : يوسف وأخوه ، والأخ الثالث الذي قال : ﴿ فَلَنُؤْبِحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي ﴾ [يوسف : ٨٠] وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾ فكل طائفة جمع .

وأما قوله تعالى : ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ فجوابه : أنه قد يُطلق اسم القلب على الميل الموجود في القلب ، فيقال للمنافق : إنه ذو لسانين وذو وجهين وذو قلبين ، ويقال للذي لا يميل إلا إلى الشيء الواحد : له قلب واحد ، ولسان واحد .

ولما خالفنا أمر الرسول ﷺ وتمنا بأمر مارية وقع في قلبيهما دواع مختلفة ، وأفكار متباينة : فصح أن يكون المراد من القلوب هذه الدواعي ؛ وإذا صح ذلك : وجب حمل اللفظ عليها ؛ لأن القلب لا يوصف بالصغير إنما يوصف الميل به .

وأما الحديث فهو محمولٌ على إدراكِ فضيلةِ الجماعةِ .

وقيل : إنه ﷺ : «نهى عن السفر إلا في جماعة» ثم بين أن «الاثنين هما فوقهما جماعة» في جوازِ السفرِ .

وأما المعقولُ فجوابه : أن البحث ما وقع عما تفيدُه لفظةُ الجمعِ ، بل عما يتناولُه لفظُ الرجالِ والمسلمينَ فأين أحدهما من الآخرِ ؟ والله أعلمُ .

المسألةُ الثالثةُ : الجمعُ المنكرُ يُحملُ عندنا على أقلِّ الجمعِ وهو الثلاثةُ : خلافاً للجبائي ؛ فإنه قال : يحملُ على الاستغراقِ .

لنا : أن لفظَ رجالٍ يمكنُ نعتُه بأيِّ جمعٍ شتناً فيقال : رجالٌ ثلاثةٌ ، وأربعةٌ ، وخمسةٌ ؛ فمفهوم قولك : رجالٌ يمكن جعلُه موردَ التقسيمِ لهذه الأقسامِ .

والموردُ للتقسيمِ بالأقسامِ يكونُ مغايراً لكلِّ واحدٍ من تلكَ الأقسامِ ، وغيرِ مستلزمٍ لها : فاللفظُ الدالُّ على ذلكِ الموردِ لا يكونُ له إشعارٌ بتلكَ الأقسامِ : فلا يكونُ دالاً عليها . وأما الثلاثةُ فهي بما لا بدَّ منها : فثبت أنها تفيدُ الثلاثةَ فقط .

احتجَّ الجبائيُّ : بأنَّ حملَه على الاستغراقِ حملٌ له على جميعِ حقائقه ؛ وذلكَ أولى من حملِه على بعضِ حقائقه .

والجوابُ : أن مسمى هذا الجمعِ الثلاثةُ من غيرِ بيانِ عدمِ الزائدِ ووجودِهِ . ولا شكُّ أنه قدرٌ مشتركٌ بينَ الثلاثةِ فقط ، وبينَ الأربعةِ ، وما فوقها . وقد بينَّا : أن اللفظَ الدالَّ على ما به الاشتراكُ بينَ أنواعٍ ، لا دلالةَ فيه البتَّةُ على شيءٍ من تلكَ الأنواعِ : فضلاً عن أن يكونَ حقيقةً فيها : فبطلَ

قوله : إِنَّ حَلَّ هَذَا اللَّفْظِ عَلَى الْإِسْتِغْرَاقِ يَقْتَضِي حَلَّهُ عَلَى جَمِيعِ حَقَائِقِهِ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

المسألة الرابعة : قوله تعالى : ﴿ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ﴾ [الحشر : ٢٠] لا يقتضي نفي الاستواء في جميع الأمور : حتى في القصاص ؛ لوجهين :

الأول : أن نفي الاستواء أعم من نفي الاستواء من بعض الوجوه ؛ أو من بعضها ؛ والدال على القدر المشترك بين القسمين لا إشعار فيه بهما .

الثاني : أنه إما أن يكفي في إطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه ، أو لا بد فيه من الاستواء من كل الوجوه .

والأول باطل ، وإلا : لوجب إطلاق لفظ المتساويين على جميع الأشياء ؛ لأن كل شيئين فلا بد وأن يستويا في بعض الأمور : من كونها معلومين ومذكورين ، وموجودين ، وفي سلب ما عداهما عنهما ، ومتى صدق عليه المساوي : وجب أن يكذب عليه غير المساوي ؛ لأنها في العرف كالمتناقضين فإن من قال : هذا يساوي ذاك فمن أراد تكذيبه قال : إنه لا يساويه .

والمتناقضان لا يصدقان معاً : فوجب أن لا يصدق على شيئين البتة أنهما متساويان وغير متساويين ؛ ولما كان ذلك باطلاً : علمنا أنه يعتبر في المساواة المساواة من كل الوجوه وحينئذ : يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه ؛ لأن نقيض الكلي هو الجزئي .

فإذن أقولنا : لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من جميع الوجوه . والله أعلم .

المسألة الخامسة : إذا قال الله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ﴾ [التحريم :

١١] فهذا لا يتناول الأئمة . وقال قوم : مبني في حقه ثبت في حق غيره إلا ما دل الدليل على أنه من خواصه . وهؤلاء إن زعموا : أن ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة . وإن زعموا : أنه مستفاد ، من دليل آخر وهو قوله تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر : ٧] .

وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسألة ؛ لأن الحكم عنده إنما وجب على الأئمة ، لا بمجرد الخطاب المتناول للنبي فقط ؛ بل بالدليل الآخر . وإذا ثبت ذلك : ثبت أيضاً أن الخطاب المتناول بوضعه للأئمة ، لا يتناول الرسول ﷺ .

المسألة السادسة : اللفظ الذي يتناول الذكر والمؤنث إما أن يكون مختصاً بهما وهو كلفظ الرجال للذكور والنساء للإناث ؛ أو لا يكون وهو على قسمين : أحدهما : ما لا يتبين فيه تذكير ولا تأنيث : كصيغة من ، وهذا يتناول الرجال والنساء . ومنهم من أنكره .

لنا : انعقاد الإجماع على أنه إذا قال : من دخل الدار من أرقائي فهو حر ، فهذا لا يتخصص بالعبيد ، وكذا لو أوصى بهذه الصيغة ، أو ربط بها توكيلاً ، أو إذناً في قضية من القضايا .

احتجوا بقول العرب : من ، منان ، منون ، منة ، متان ، منات .

والجواب : أن ذلك وإن كان جائزاً إلا أنهم اتفقوا على أن الأصح استعمال لفظ من في الذكور والإناث .

القسم الثاني : ما تبين فيه علامات التذكير والتأنيث كقولنا : قام ، قاما ، قاموا ، قامت ، قامتا ، قُمن ، واتفقوا على أن خطاب الإناث لا يتناول

الذكور ، واختلفوا : في أن خطاب الذكور هل يتناول الإناث ؟ والحق : لا .
لنا : أن الجمع تضعيف الواحد ، وقولنا : قام لا يتناول المؤنث .
فقولنا : قاموا الذي هو تضعيف قولنا : قام : وجب أن لا يتناول المؤنث .
احتجوا : بأن أهل اللغة قالوا : إذا اجتمع التذكير والتأنيث : غلب
التذكير .

والجواب : ليس المراد ما ذكرتموه ، بل المراد : أنه متى أراد مريد أن يُعبر
عن الفريقين بعبارة واحدة كان الواجب هو التذكير . والله أعلم .

المسألة السابعة : إذا لم يمكن إجراء الكلام على ظاهره إلا بإضمار شيء
فيه ثم هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام بإضمار أيها كان : لم يجوز إضمار
جميعها ؛ وهذا هو المراد من قولنا : المقتضي لا عموم له مثاله : قوله عليه
السلام : « رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان » .

فهذا الكلام لا يمكن إجراؤه على ظاهره ، بل لا بد وأن نقول : المراد
رُفِعَ عن أمتي حكم الخطأ .

ثم ذلك الحكم : قد يكون في الدنيا : كإيجاب الضمان ، وقد يكون في
الآخرة كرفع التأثيم . فنقول : إنه لا يجوز إضمارهما معاً .

لنا : أن الدليل ينفي جواز الإضمار ، خالفناه في الحكم الواحد ؛
لأجل الضرورة ، ولا ضرورة في غيره : فيبقى على الأصل . وللمخالف أن
يقول : ليس إضمار أحد الحكمين بأولى من الآخر .

فإما أن لا تضمّر حكماً أصلاً وهو غير جائز ؛ أو تضمّر الكل وهو
المطلوب .

المسألة الثامنة : المشهور من قول فقهائنا : أنه لو قال : والله لا آكل فإنه
يعم جميع المأكولات ، والعام يقبل التخصيص ، فلو نوى مأكولاً دون مأكول :
صحت نيته ، وهو قول أبي يوسف . وعند أبي حنيفة رحمه الله : أنه لا يقبل
التخصيص ؛ ونظر أبي حنيفة رحمه الله فيه دقيق .

وتقريره : أن نية التخصيص لو صحت لصحت إما في الملفوظ ، أو في
غيره ، والقسمان باطلان : فبطلت تلك النية .

ولما قلنا : إنه لا يصح اعتبار نية التخصيص في الملفوظ ؛ لأن الملفوظ
هو الأكل ، والأكل ماهية واحدة ؛ لأنها قدر مشترك بين أكل هذا الطعام ،
وأكل ذلك الطعام ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وغير مستلزم له
فالأكل من حيث إنه أكل مغاير لقيده كونه هذا الأكل وذاك وغير مستلزم له
والمذكور إنما هو الأكل : من حيث هو أكل ، وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة ،
والماهية من حيث إنها هي لا تقبل العدد : فلا تقبل التخصيص ، بل الماهية إذا
اقتربت بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا أو ذاك : تعددت ، فهناك
صارت محتملة للتخصيص ، ولكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعددة : فلا
تكون محتملة للتخصيص .

فالحاصل : أن الملفوظ ليس إلا الماهية وهي غير قابلة للتخصيص .

فأما إذا أخذت الماهية مع قيود زائدة عليها : تعددت ، وحينئذ : تصير
محتملة للتخصيص ؛ لكن تلك الزوائد غير ملفوظة : فالمجموع الحاصل منها
ومن الماهية غير ملفوظ : فيكون القابل لنية التخصيص شيئاً غير ملفوظ ؛
وهذا هو القسم الثاني .

فنقول : هذا القسم وإن كان جائزاً عقلاً إلا أننا نبطله بالدليل الشرعي

فنقول : إضافة ماهية الأكل إلى الخبز تارة ، وإلى اللحم أخرى إضافات تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به .

وإضافتها إلى هذا اليوم وذلك ، وهذا الموضع وذلك إضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه .

ثم أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان : لم يصح : فكذا التخصيص بالمفعول به ؛ والجامع : رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين .

حجة أصحاب الشافعي رضي الله عنه : أجمعنا على أنه لو قال : إن أكلت أكلاً ، أو غسلت غسلًا : صححت نية التخصيص فكذا إذا قال : إن أكلت ؛ لأن الفعل مشتق من المصدر ، والمصدر موجود فيه .

والجواب : أن المصدر هو : الماهية وقد بينا أنها لا تحتمل التخصيص . وأما قوله : أكلت أكلاً فهذا في الحقيقة ليس مصدراً ؛ لأنه يفيد أكلاً واحداً منكراً ، والمصدر ماهية الأكل ، وقد كونه واحداً منكراً ليس وصفاً قائماً به ، بل معناه : أن القائل ما عينه ، والذي يكون متعيناً في نفسه لكن القائل ما عينه فلا شك أنه قابل للتعين فإذا نوى التعيين فقد نوى ما يحتمله اللفظ : فهذا ما عندي في هذا الفصل .

المسألة التاسعة : قال الشافعي رضي الله عنه : ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال : ينزل منزلة العموم في المقال .

مثاله : أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة ، فقال عليه الصلاة والسلام : « أُمْسِكْ أربعاً ، وفارق سائرهن » ولم يسأله عن كيفية ورود عقده عليهن في الجمع ، أو الترتيب : فكان إطلاقه القول دالاً على أنه لا فرق بين

أَنْ تَتَّفِقَ تِلْكَ الْعُقُودُ مَعًا وَعَلَى التَّرْتِيبِ .

وهذا فيه نظر ؛ لاحتمالِ أَنَّهُ ﷺ عَرَفَ خُصُوصَ الْحَالِ فَأَجَابَ بِنَاءً عَلَى مَعْرِفَتِهِ ، وَلَمْ يَسْتَفْصِلْ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

المسألة العاشرة : العطفُ على العامِّ لا يقتضي العموم ؛ لأنَّ مقتضى العطفِ مطلقُ الجمعِ : وذلك جازئُ بينَ العامِّ والخاصِّ ، قال الله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة : ٢٢٨] . وهذا عامٌّ ، وقوله تعالى : ﴿ وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾ خاصٌّ .

المسألة الحادية عشرة : كلُّ حكمٍ يدلُّ عليه بصيغةِ المخاطبةِ كقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ ، ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ فهو خطابٌ مع الموجودين في عصرِ الرسول ﷺ .

وذلك لا يتناولُ من يحدثُ بعدهم إلاَّ بدليلٍ منفصلٍ يدلُّ على أنَّ حكمَ من يأتي بعدَ ذلك كحكمِ الحاضرين ؛ لأنَّ الَّذِينَ سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في ذلك الوقت ، ومن لم يكن موجوداً في ذلك الوقت لا يكون إنساناً ولا مؤمناً في ذلك الوقت ومن لا يكون كذلك : لا يتناولهُ الخطابُ المتناولُ للإنسان والمؤمن .

فإن قيل : وما الَّذي يدلُّ على العموم ؟ .

قلنا : الحقُّ أَنَّهُ معلومٌ بالضرورة في دينِ محمدٍ ﷺ .

وذكروا فيه طريقتينِ آخريْن :

الأول : التمسُّكُ بقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ ﴾ [سبأ : ٢٨] وقوله عليه السلام : « بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً » وقوله : « بُعِثْتُ

إِلَى الْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ » وقوله ﷺ : « حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الْجَمَاعَةِ » .

الثاني : أنه ﷺ متى أَرَادَ التَّخْصِصَ : بَيَّنَّ كَمَا قَالَ لِأَبِي بَرْدَةَ بْنِ نِيَارٍ « يَجْزِيءُ عَنْكَ ، وَلَا يَجْزِيءُ أَحَدًا بَعْدَكَ » . وَخَصَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ « بِحُلِّ لِبَسِ الْحَرِيرِ » ؛ فَحَيْثُ لَا يَتَبَيَّنُ التَّخْصِصُ نَعْلَمُ الْعُمُومَ .

ولقائل أن يعترض على الأول : بأن لفظ الناس والجماعة والأسود والأحمر لا يتناول إلا الموجودين : فيختص بالحاضرين .

وعلى الثاني : بأن ذكر التخصيص إنما يحتاج إليه لو جرى لفظ يؤهم العموم ، لكننا قلنا : إن الخطاب مشافهة لا يحتمل أن يَدْخُلَ فِيهِ الَّذِينَ سَيُوجَدُونَ بَعْدَ ذَلِكَ : فَلَا حَاجَةَ فِيهِ إِلَى بَيَانِ التَّخْصِصِ .

المسألة الثانية عشرة : قول الصحابي : « نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْغُرَرِ » لَا يُفِيدُ الْعُمُومَ ؛ لِأَنَّ الْحُجَّةَ فِي الْمَحْكِيِّ لَا فِي الْحِكَايَةِ وَالَّذِي رَأَاهُ الصَّحَابِيُّ حَتَّى رَوَى النَّبِيَّ عَنْهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ خَاصًّا بِصُورَةٍ وَاحِدَةٍ وَأَنْ يَكُونَ عَامًّا : وَمَعَ الْإِحْتِمَالِ لَا يَجُوزُ الْقَطْعُ بِالْعُمُومِ . وَأَيْضًا : قَوْلُ الصَّحَابِيِّ : « قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ » لَا يُفِيدُ الْعُمُومَ ، وَكَذَا الْقَوْلُ فِيمَا إِذَا قَالَ الصَّحَابِيُّ : سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ : « قَضَيْتُ بِالشَّفْعَةِ لِلْجَارِ » ؛ لِإِحْتِمَالِ كَوْنِهِ حِكَايَةً عَنْ قَضَاءِ لَجَارٍ مَعْرُوفٍ ، وَتَكُونُ الْأَلْفُ وَاللَّامُ لِلتَّعْرِيفِ ، وَقَوْلُهُ : قَضَيْتُ حِكَايَةً عَنْ فَعَلٍ مَعَيَّنٍ مَاضٍ .

فَأَمَّا قَوْلُهُ ﷺ : « قَضَيْتُ بِالشَّفْعَةِ لِلْجَارِ » وَقَوْلُ الرَّاوِي : أَنَّهُ ﷺ قَضَى بِالشَّفْعَةِ لِلْجَارِ فَالاحْتِمَالُ فِيهِمَا قَائِمٌ ، وَلَكِنْ جَانِبُ الْعُمُومِ أَرْجَحُ .

المسألة الثالثة عشرة : قول الراوي : « كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : يَجْمَعُ بَيْنَ

الصلاتين في السفر : لا يقتضي العموم ؛ لأن لفظ كان لا يُفيد إلا تقدّم الفعل ، فأما التكرار فلا .

ومنهم من قال : إنه يفيد التكرار في العرف ؛ لأنه لا يُقال : كان فلان يتهجّد بالليل ، إذا تهجّد مرّة واحدة في عمره .

المسألة الرابعة عشرة : إذا قال الراوي : « صلى رسول الله ﷺ بعد الشفق » فقال قائل : الشفق شفقان : الحمرة والبياض ؛ وأنا أحمله على وقوعه بعدهما جميعاً : فهذا خطأ ؛ لأن اللفظ المشترك لا يمكن حمله على مفهوميّه معاً كما تقدّم .

أما المتواطىء فمثاله قول الراوي : « صلى رسول الله ﷺ في الكعبة » ، فلا يمكن أن يُستدلّ به على جواز أداء الفرض في البيت ؛ لأنه إنما يعم لفظ الصلاة لا فعلها ، فذاك الواقع إن كان فرضاً : لم يكن نفلاً ، وبالعكس . فلا يدلّ على العموم .

المسألة الخامسة عشرة : قال الغزالي رحمه الله : المفهوم لا عموم له ؛ لأن العموم لفظ تشابه دلالتُه بالإضافة إلى مُسمّياته ، ودلالة المفهوم ليست لفظيّة ؛ فلا يكون لها عموم .

والجواب : إن كنت لا تُسميه عمومًا ، لأنك لا تطلق لفظ العام إلا على الألفاظ : فالنزاع لفظي .

وإن كنت تعني : أنه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه : فباطل ؛ لأن البحث عن أن المفهوم هل له عموم ، أم لا ؟ فرغ على أن المفهوم حجة ، ومتى ثبت كونه حجة : لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه ؛ لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور ، لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة . والله أعلم .

القسم الثاني في الخصوص وفيه مسائل :

المسألة الأولى : حُدَّ التخصيص على مذهبنا : إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه . وعند الواقفية : إخراج بعض ما صحَّ أن يتناوله الخطاب سواء كان الذي صحَّ واقعاً ، أم لم يكن واقعاً .

وأما قولنا : العام المخصوص فمعناه : أنه استعمل في بعض ما وُضِعَ له . وعند الواقفية : أن المتكلم أراد به بعض ما يصلح له ذلك اللفظ دون البعض .

وأما الذي به يصير العام خاصاً فهو قصد المتكلم ؛ لأنه إذا قصد بإطلاقه تعريف بعض ما تناوله اللفظ أو بعض ما يصلح أن يتناوله على اختلاف المذهبين فقد خصّه .

وأما المخصص للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شيء واحد ، وهو إرادة صاحب الكلام ؛ لأنها هي المؤثرة في إيقاع ذلك الكلام لإفادة البعض . فإنه إذا جاز أن يرد الخطاب خاصاً ، وجاز أن يرد عاماً : لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة .

ويقال بالمجاز على شيئين :

أحدهما : مَنْ أقام الدلالة على كون العام مخصوصاً في ذاته .

وثانيهما : مَنْ اعتقد ذلك أو وصفه به كَانَ ذلك الاعتقاد حقاً أو باطلاً .

المسألة الثانية : في الفرق بين التخصيص والنسخ :

النسخ : لا معنى له إلا تخصيص الحكم بزمانٍ معينٍ بطريقٍ خاص :
فيكون الفرق بين التخصيص ، والنسخ فرق ما بين العام والخاص ؛ لكنَّ
الناس اعتبروا في التخصيص أموراً لفظيةً أخرجوه لأجلها عن جنس النسخ ،
وتلك الأمور خمسة :

أحدها : أن التخصيص لا يصحُّ إلا فيما يتناولهُ اللفظُ ، والنسخُ قد
يصحُّ فيما عُلِمَ بالدليل أنه مراد وإن لم يتناولهُ اللفظُ .

وثانيهما : أن نسخَ شريعةٍ بشريعةٍ أخرى يصحُّ ، وتخصيصُ شريعةٍ
بشريعةٍ أخرى لا يصحُّ .

وثالثها : أن النسخ رفعُ الحكم بعد ثبوته ، والتخصيص ليس كذلك .

ورابعها : أن النسخ يجب أن يكون متراحياً ، والمخصص لا يجب أن
يكون متراحياً سواء وجبت المقارنة ، أو لم تجب على اختلاف القولين .

وخامسها : أن التخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس ، والنسخ لا
يقع بهما .

وأما الفرق بين التخصيص ، والاستثناء فهو فرق ما بين العام والخاص ،
عندي . ومنهم من تكلفَ بينهما فروقاً :

أحدها : أن الاستثناء مع المستثنى منه كاللَّفظةِ الواحدة الدالَّة على شيءٍ

واحد ، فالسبعة مثلاً لها اسمان : سبعة ، وعشرة إلا ثلاثة والتخصيص ليس كذلك .

وثانيها : أن التخصيص يثبت بقرائن الأحوال فإنه إذا قال : رأيت الناس : دلت القرينة على أنه ما رأى كلهم . والاستثناء لا يحصل بالقرينة .

وثالثها : أن التخصيص يجوز تأخير لفظاً ، والاستثناء لا يجوز فيه ذلك ، وهذه الوجوه متكلفة ؛ والحق : أن التخصيص جنس تحته أنواع : كالنسخ والاستثناء ، وغيرهما .

المسألة الثالثة : فيما يجوز تخصيصه ، وما لا يجوز .

الذي يتناول الواحد لا يجوز تخصيصه ، لأن التخصيص عبارة : عن إخراج البعض عن الكل ، والواحد لا يعقل ذلك فيه .
وأما الذي يتناول أكثر من واحد فعمومه : إما من جهة اللفظ ويصح تطرق التخصيص إليه .

وإما من جهة المعنى وهو أمور ثلاثة :

أحدها : أن العلة الشرعية هل يجوز تخصيصها ؟ وسيأتي الكلام فيه في باب القياس ، إن شاء الله تعالى .

وثانيها : مفهوم الموافقة ، كدلالة حرمة التأفيف ، على حرمة الضرب والتخصيص فيه جائز إذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل تقييد الأم : إذا فجرت ، وضرب الوالد : إذا ارتد . ولا يجوز : إذا عاد بالنقض عليه .

وثالثها : مفهوم المخالفة فإنه يُفید في المسكوت عنه انتفاء مثل حكم.

المذكور ، ويجوز أن تقوم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور ، لبعض المسكوت عنه .

المسألة الرابعة : يجوز إطلاق اللفظ العام لإرادة الخاص أمراً كان ، أو خبراً : خلافاً لقوم .

لنا : الدليل على جوازه : وقوعه في القرآن كقوله تعالى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] ﴿ الله خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر : ٦٢] . ويقال في العرف : جاءني كل الناس ، والمراد أكثرهم .

احتجوا : بأنه إذا أريد بالخبر العام بعضه : أوهم الكذب ، ولو كان جواز حمله على التخصيص مانعاً من كونه كذباً لما وجد في الدنيا كذب . وجواز التخصيص في الأمر يؤهم البداء .

والجواب : إذا علمنا أن اللفظ في الأصل محتمل للتخصيص فقيام الدلالة على وقوعه لا يوجب الكذب ، ولا البداء . والله أعلم .

المسألة الخامسة : في الغاية التي لا يمكن أن ينتهي تخصيص العموم إلى أقل منها .

اتفقوا في ألفاظ الاستفهام والمجازاة على جواز انتهائها في التخصيص إلى الواحد . واختلفوا في الجمع المعروف بالألف واللام : فزعم القفال : أنه لا يجوز تخصيصه بما هو أقل من الثلاثة . ومنهم : من جوز انتهائه إلى الواحد .

ومنع أبو الحسين من ذلك في جميع ألفاظ العموم ، وأوجب أن يراد بها كثرة وإن لم يعلم قدرها ، إلا أن يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم والإبانة فإن ذلك الواحد يجري مجرى الكثير . وهو الأصح .

أما أنه لا بد من بقاء الكثرة فلأن الرجل لو قال : أكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها ألف ، وكان قد أكل رمانة واحدة ، أو ثلاثة عابه أهل اللغة ؛ ولو قال : كل من دخل داري أكرمته ، ثم قال : أردت به زيدا وحده عابه أهل اللغة .

احتج من جوز ذلك : بأن استعمال العام في غير الاستغراق استعمال له في غير ما وضع له : فليس جواز استعماله في البعض أولى منه في البعض الآخر : فوجب جواز استعماله في جميع الأقسام إلى أن ينتهي إلى الواحد .

والجواب : لا نسلم أنه ليس بعض المراتب أولى من بعض وتقريره : ما ذكرناه .

وأما أنه يجوز استعماله في حق الواحد على سبيل التعظيم فلقوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ﴾ [الحجر : ٩] ، وقوله : ﴿ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ ﴾ [المرسلات : ٢٣] .

المسألة السادسة : اختلفوا في أن العام الذي دخله التخصيص : هل هو مجاز ، أم لا ؟ فقال قوم من الفقهاء : إنه لا يصير مجازاً كيف كان التخصيص . وقال أبو علي ، وأبو هاشم : يصير مجازاً كيف كان التخصيص . ومنهم من فصل ، وذكر فيه وجوهاً .

والمختار قول أبي الحسين رحمه الله وهو : أن القرينة المخصصة ، إن استقلت بنفسها : صار مجازاً ، وإلا فلا ؛ تقريره : أن القرينة المخصصة المستقلة ضربان : عقلية ، ولفظية ..

أما العقلية فكالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات .

وأما اللَّفْظِيَّةُ فيجوزُ أن يقولَ المتكلمُ بالعامِّ : أردتُ به البعضَ الفلاني .
وفي هذينِ القسمينِ يكونُ العمومُ مجازاً .

والدليلُ عليه : أنَّ اللَّفْظَ موضوعٌ في اللُّغَةِ للاستغراقِ ، فإذا استعملَ هو
بعينه في البعضِ : فقد صارَ اللَّفْظُ مستعملاً في جزءٍ مسمَّاهُ لقرينةٍ مخصَّصةٍ
وذلكَ هو : المجازُ .

فإن قلتَ : لم لا يجوزُ أن يقالَ : لفظُ العمومِ وحده حقيقةٌ في
الاستغراقِ ، ومع القرينةِ المخصَّصةِ حقيقةٌ في الخصوصِ ؟ .

قلتُ : فتحُ هذا البابِ يُفضي إلى أن لا يُوجدَ في الدنيا مجازٌ أصلاً ؛ لأنَّه
لا لفظٌ ، إلَّا ويمكنُ أن يقالَ : إنَّه وحده حقيقةٌ في كذا ومع القرينةِ حقيقةٌ في
المعنى الَّذي جعلَ مجازاً عنه .

والكلامُ في أنَّ العامَّ المخصوصَ بقرينةٍ مستقلةٍ نفسها هل هو مجازٌ أم لا ؟
فرعٌ على ثبوتِ أصلِ المجازِ . وأما إنَّ كانتِ القرينةُ لا تستقلُّ بنفسِها نحوُ
الاستثناءِ ، والشرطِ ، والتقييدِ بالصفة كقولِ القائلِ : جاءني بنو أسدِ الطوالِ
فها هنا : لا يصيرُ مجازاً .

والدليلُ عليه : أنَّ لفظَ العمومِ حالَ انضمامِ الشرطِ ، أو الصفةِ أو
الاستثناءِ إليه لا يُفيدُ البعضَ ؛ لأنَّه لو أفادَهُ : لما بقيَ شيءٌ يفيدُهُ الشرطُ ، أو
الصفةُ ، أو الاستثناءُ ، وإذا لم يفدِ البعضَ استحالُ أن يقالَ : إنَّه مجازٌ في إفادةِ
البعضِ ، بل المجموعُ الحاصلُ من لفظِ العمومِ ، ولفظِ الشرطِ ؛ أو الصفةِ ،
أو الاستثناءِ دليلٌ على ذلكَ البعضِ ، وإفادةُ ذلكَ المجموعِ لذلكَ البعضِ
حقيقةٌ .

تنبيهٌ : إذا قالَ اللهُ تعالى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ ، فقالَ النبيُّ ﷺ في

الحال : إلا زيدا فهذا تخصيصٌ بدليلٍ متصلٍ ، أو منفصل ؟ فيه احتمال .

المسألة السابعة : يجوز التمسك بالعام المخصوص وهو قول الفقهاء
وقال عيسى بن أبان ، وأبو ثور : لا يجوز مطلقاً .

ومنهم من فصل : فذكر الكرخي : أن المخصوص بدليل متصلٍ يجوز
التمسك به ، والمخصوص بدليل منفصلٍ لا يجوز التمسك به .

والمختار : أنه لو خص تخصيصاً مجملًا لا يجوز التمسك به ، وإلا جاز ؛
مثال التخصص المجمل كما إذا قال الله تعالى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ ، ثم
قال : لم أرده بعضهم .

لنا وجوه :

الأول : أن اللفظ العام كان متناولاً للكل ، فكونه حجة في كل واحدٍ من
أقسام ذلك الكل إما أن يكون موقوفاً على كونه حجة في القسم الآخر ، أو على
كونه حجة في الكل ، أو لا يتوقف على واحدٍ من هذين القسمين .

والأول باطل ؛ لأنه إن كان كونه حجة في كل واحدٍ من تلك الأقسام ،
مشروطاً بكونه حجة في القسم الآخر لزم الدور . وإن افتقر كونه حجة في هذا
القسم إلى كونه حجة في ذلك القسم ، ولا ينعكس : فحينئذ يكون كونه حجة
في ذلك القسم يصح أن يبقى بدون كونه حجة في هذا القسم : فيكون العام
المخصوص حجة في ذلك القسم .

هذا : ما أننا نعلم بالضرورة : أن نسبة اللفظ إلى كل الأقسام على
السوية : فلم يكن جعل البعض مشروطاً بالآخر ، أولى من العكس .

والقسم الثاني أيضاً باطل ؛ لأن كونه حجة في الكل يتوقف على كونه

حجّة في كلّ واحدٍ من تلك الأقسام ؛ لأنّ الكلّ لا يتحقّق إلاّ عند تحقّق جميع الأفراد . فلو توقّف كونه حجّة في البعض على كونه حجّة في الكلّ : لزّم الدور ، وهو محالّ .

ولما بطل القسمان : ثبت أنّ كونه حجّة في ذلك البعض لا يتوقّف على كونه حجّة في البعض الآخر ، ولا على كونه حجّة في الكلّ ، فإذن : هو حجّة في ذلك البعض سواء ثبت كونه في البعض الآخر أو في الكلّ ، أو لم يثبت ذلك : فثبت أنّ العامّ المخصوص حجّة .

الثاني : هو أنّ مقتضيّ لثبوت الحكم في غير محلّ التخصيص قائم ، والمعارض الموجود لا يصلح معارضاً : فوجب ثبوت الحكم في غير محلّ التخصيص .

إنّما قلنا : إنّ مقتضيّ قائم ، وذلك لأنّ مقتضيّ هو اللفظ الدالّ على ثبوت الحكم ، وصيغته العموم دالّة على ثبوت الحكم في كلّ الصور ، والدالّ على ثبوت الحكم في كلّ الصور دالّ على ثبوته في محلّ التخصيص ، وفي غير محلّ التخصيص : فثبت أنّ مقتضيّ لثبوت الحكم في غير صورة التخصيص قائم .

وأما أنّ المعارض الموجود لا يصلح أن يكون معارضاً فلأنّ المعارض إنّما هو بيان أنّ الحكم غير ثابت في هذه الصورة المعيّنة ، ولا يلزم من عدم الحكم في هذه الصورة المعيّنة عدمه في الصورة الأخرى . فبيان عدم الحكم في هذه الصورة لا يكون منافياً لثبوت الحكم في الصورة الأخرى .

فثبت : أنّ مقتضيّ قائم ، والمانع مفقود : فوجب ثبوت الحكم .

الثالث : أنّ علياً كرم الله وجهه تعلق في الجمع بين الأختين في الملك ،

بقوله تعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [النساء : ٣] . مع أنه مخصوص بالبنات والأخت ولم ينكر عليه أحد من الصحابة : فكان إجماعاً .

احتجوا : بأن العام المخصوص لا يمكن اجراؤه على ظاهره : فيجب صرفه عن الظاهر ، وحينئذ : لا يكون حملُه على بعض المحامل أولى من بعض : فيصير مجملأ .

قلنا : لا نسلم أنه ليس البعض بأولى من البعض ، بل عندنا : يجب حملُه على الباقي . والله أعلم .

المسألة الثامنة : قال ابن سريج : لا يجوز التمسك بالعام ، ما لم يستقص في طلب المخصص ، فإذا لم يوجد ذلك المخصص : فحينئذ يجوز التمسك به في إثبات الحكم . وقال الصيرفي : يجوز التمسك به ابتداءً ما لم تظهر دلالة غصصة .

واحتج الصيرفي بأمرين :

أحدهما : لو لم يجوز التمسك بالعام إلا بعد طلب أنه هل وجد غصص أم لا ؟ لما جاز التمسك بالحقيقة إلا بعد طلب أنه هل وجد ما يقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز ؟ وهذا باطل : فذاك مثله .

بيان الملازمة : أنه لو لم يجوز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص لكان ذلك : لأجل الاحتراز عن الخطأ ، المحتمل وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ : فيجب اشتراكهما في الحكم .

بيان أن التمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول إلى المجاز هو : أن ذلك غير واجب في العرف ؛ بدليل أنهم يحملون الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول ، أم لا ؟ .

وإذا وجب ذلك في العرف : وجب أيضاً في الشرع ؛ لقوله ﷺ : « مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا ، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ » .

وثانيهما : أنَّ الأصلَ عدمُ التخصيصِ ، وهذا يوجبُ ظنَّ عدمِ المخصَّصِ : فيكفي في إثباتِ ظنِّ الحكمِ .

واحتجَّ ابنُ سريجٍ : أنَّ بتقديرِ قيامِ المخصَّصِ لا يكونُ العمومُ حجةً في صورةِ التخصيصِ فقبلَ البحثِ عن وجودِ المخصَّصِ يجوزُ أن يكونَ العمومُ حجةً وأن لا يكونَ .

والأصلُ : أنَّ لا يكونَ حجةً : ابقاءً للشيءِ على حكمِ الأصلِ .

والجوابُ : أنَّ ظنَّ كونهِ حجةً أقوى من ظنَّ كونهِ غيرَ حجةٍ ؛ لأنَّ إجراءً على العمومِ أولى من حمليه على التخصيصِ . ولما ظهرَ هذا القدرُ من التفاوتِ : كفى في ثبوتِ الظنِّ .

فرع :

إذا قلنا : يجبُ نفيُ المخصَّصِ فذاك ممَّا لا سبيلَ إليه إلا بأنَّ يجهَدَ في الطلبِ ، ثم لا يجهَدُ ، لكنَّ الاستدلالَ بعدمِ الوجدانِ على عدمِ الوجودِ ، لا يورثُ إلا الظنَّ الضعيفَ والله أعلم .

القسم الثالث فيما يقتضي تخصيص العموم .

والكلام في هذا القسم يقع في أطراف أربعة :

أحدها : الأدلة المتصلة المخصصة .

وثانيها : الأدلة المنفصلة المخصصة .

وثالثها : بناء العام على الخاص .

ورابعها : ما يُظنُّ أنه من خصائص العموم وليس كذلك .

- القول في الأدلة المتصلة وفيه أبواب :

الباب الأول في الاستثناء وفيه مسائل :

المسألة الأولى : الاستثناء : إخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ إلا أو ما أقيم مقامه .

أو يقال : ما لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه بلفظه ، ولا يستقل بنفسه .

والدليل على صحة هذا التعريف :

أن الذي يُخرج بعض الجملة عنها ، إما أن يكون معنوياً : كدلالة العقل والقياس ؛ وهذا خارج عن هذا التعريف .

وإما أن يكون لفظياً وهو : إما أن يكون منفصلاً فيكون مستقلاً بالدلالة ، وإلا كان لغواً ؛ وهذا أيضاً خارج عن هذا الحد .

أو متصلاً وهو إما التقييد بالصفة ، أو الشرط ، أو الاستثناء ، أو الغاية .

أما التقييد بالصفة فالذي خرج لم يتناولهُ لفظ التقييد بالصفة ؛ لأنك إذا قلت : أكرمني بنو طوال خرج منهم القصار ، ولفظ الطوال لم يتناول القصار : بخلاف قولنا : أكرمني بنو تميم إلا زيدا ؛ فإن الخارج وهو زيد تناولته صيغة الاستثناء . وهذا هو الاحتراز عن التقييد بالشرط .

وأما التقييد بالغاية فالغاية قد تكونُ داخلَةً كما في قوله تعالى : ﴿ إلى المرافق ﴾ [المائدة : ٦] ، بخلاف الاستثناء : فثبت أن التعريف المذكور للاستثناء منطبقٌ عليه .

المسألة الثانية : يجب أن يكون الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه عادة : واحترزنا بقولنا : عادةً عما إذا طال الكلام ؛ فإن ذلك لا يمنع من اتصال الاستثناء . وكذلك قطع الكلام بالنفس والسعال : لا يمنع من اتصاله به . وعن ابن عباس رضي الله عنهما : أنه جَوَزَ الاستثناء المنفصل .

وهذه الرواية إن صححت فلعل المراد منها : ما إذا نوى الاستثناء متصلاً بالكلام ، ثم أظهر نيته بعده فإنه يدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه .

لنا وجهان :

الأول : لو جاز تأخير الاستثناء لما استقر شيء من العقود : من الطلاق والعتاق ، ولم يتحقق الحث أصلاً ؛ لجواز أن يرد عليه الاستثناء : فيغير حكمه .

الثاني : نعلم بالضرورة أن من قتال لوكيله اليوم : بع داري من أي شخص كان ثم قال بعد غد : إلا من زيد ؛ فإن أهل العرف لا يجعلون الاستثناء عائداً إلى ما تقدم .

احتجوا : بأنه يجوز تأخير النسخ والتخصيص : فكذا الاستثناء .

والجواب : أنه يبطل بالشرط ، وخبر المبتدأ ؛ ثم نطالبهم بالجامع والله أعلم .

المسألة الثالثة : استثناء الشيء من غير جنسه باطل على سبيل الحقيقة ؛ وجائز على سبيل المجاز .

والدليل الأول : أن الاستثناء من غير الجنس الأول لو صح : لصح إما من اللفظ ، أو من المعنى . والأول باطل ، لأن اللفظ الدال على الشيء فقط غير دال على ما يخالف جنس مسماه واللفظ إذا لم يدل على شيء يحتاج إلى صارف يصرفه عنه .

والثاني أيضاً باطل ؛ لأنه لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى لصح الاستثناء لجاز استثناء كل شيء من كل شيء لأن كل شيئين لا بد وأن يشتركا في بعض الوجوه فإذا حمل المستثنى على ذلك المشترك : صح الاستثناء .

ولما علمنا : أن العرب لم يصححوا استثناء كل شيء من كل شيء : علمنا بطلان هذا القسم .

احتجوا بالقرآن ، والشعر ، والمعقول :
أما القرآن فخمس آيات .

إحداها : قوله عز وجل : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً ﴾ [النساء : ٩٢] .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ ﴾ [الحجر : ٣٠] وهو ما كان منهم ، بل كان من الجن .
وثالثها : قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ آرَةً عَنْ قَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ [النساء : ٢٩] .

ورابعها : قوله تعالى : ﴿ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعُ الظَّنِّ ﴾ [النساء : ١٤٧] والظنُّ ليس من جنس العلم .

وخامسها : قوله تعالى : ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا ﴾ [الواقعة : ٢٥ - ٢٦] والسلامُ ليس من جنس اللغو .

وأما الشعر فقوله :

وَبَلَدٌ لَيْسَ بِهَا أُنَيْسٌ إِلَّا الْيَعْفِيرُ وَالْأَلْعِيشُ
وقول النابغة :

وَمَا بِالذَّارِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا أَوَارِي

والأواري : ليس من جنس الأحد .

وأما المعقول فهو : أنَّ الاستثناء تارةً يَقَعُ عَمَّا يَدُلُّ اللفظُ عليه دلالة المطابقة أو التضمن وتارةً عَمَّا يَدُلُّ عليه دلالة الالتزام ؛ فإذا قَالَ لفلانٍ علي ألف دينار ، إلا ثوباً فمعناه : إلا قيمة ثوبٍ .

والجواب : أما قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ﴾ [النساء : ٩٢] فجوابه : أنَّ إلاً ها هنا بمعنى لكن ، أو يقال : وما كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا إِذَا أَخْطَأَ ، فغلبَ على ظنِّه أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا بَانَ يَخْتَلَطُ بِالْكَفَّارِ : فَيُظَنُّ الرَّجُلُ أَنَّهُ مِنْهُمْ ، أو بِأَنْ يَرَاهُ مِنْ بَعِيدٍ فَيُظَنُّ صَيِّدًا ، أو حَجْرًا .

وأما قوله تعالى : ﴿ إِلَّا إِبْلِيسَ ﴾ [الحجر : ٣٠] فقول إنَّهُ كَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَلَا بَدَّ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ مِنَ الْجِنِّ يَنْفِي كَوْنَهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ .

سَلَّمْنَا : أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ، لَكِنْ إِنَّمَا حَسَنَ الْإِسْتِثْنَاءَ ؛ لِأَنَّهُ كَانَ مَأْمُورًا بِالسُّجُودِ كَمَا أَنَّ الْمَلَائِكَةَ كَانُوا مَأْمُورِينَ بِذَلِكَ . فَكَأَنَّهُ قَالَ : فَسَجَدَ الْمَأْمُورُونَ بِالسُّجُودِ إِلَّا إِبْلِيسَ .

وأما قوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً ﴾ [النساء : ٢٩] ، ﴿ إِلَّا اتِّبَاعَ

الظَّنِّ ﴾ [النساء : ١٥٧] فقد اتَّفَقَتِ النُّحَاةُ : على أنه ليس باستثناء ؛ ثم فسره البصريُّون بقولهم : ولكن اتِّبَاعَ الظَّنِّ ؛ والكوفيُّون بقولهم : سوى اتِّبَاعِ الظَّنِّ .

والجوابُ عن الشعرِ : أنَّ الأنيس سواءُ فسَّرناه بالمؤنسِ ، أو بالمبصرِ : أمكن ادخالَ اليعافير والعيس فيه .

وعن الثالث : أنه لو صحَّ الاستثناءُ من المعنى : لزم صحَّةُ استثناءِ كلِّ شيءٍ من كلِّ شيءٍ ، على ما بيَّناه . واللَّه أعلمُ .

المسألةُ الرَّابِعَةُ : أجمعوا على فسادِ الاستثناءِ المستغْرِقِ . ثم من الناس من قال : شرطُ المستثنى أن لا يكون أكثرَ مما بقي ، بل يجبُ أن يكون مساوياً ، أو أقلَّ . وقال القاضي : بل شرطُهُ : أن لا يكون أكثرَ ولا مساوياً بل أقلَّ .

ويدلُّ على فسادِ القولين : أنَّ الفقهاء أجمعوا على أنَّ من قال : لفلانٍ علي عشرةٍ إلا تسعةً يلزمُهُ واحدٌ ، ولولا أنَّ هذا الاستثناءَ صحيحٌ : لغةً وشرعاً وإلاً : لما كان كذلك .

ويدلُّ على فسادِ القولِ الثاني خاصَّةً قوله تعالى : ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ [الحجر : ٤٢] ، وقال حكايةً عن إبليس : ﴿ لأغوينَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ [الحجر : ٣٩ - ٤٠] ؛ فلو كان المستثنى أقلَّ من المستثنى منه : لزمَ في اتِّبَاعِ إبليس وفي المخلصين أن يكون كلُّ واحدٍ منها أقلَّ من الآخرِ ؛ وذلك محالٌ .

حجَّةُ القاضي رحمه الله : أنَّ المقتضي لفسادِ الاستثناءِ قائمٌ ، وما لأجلِهِ تُركُ العملِ به في الأقلِّ غيرُ موجودٍ في المساوي والأكثرِ : فوجبَ أن يفسدَ الاستثناءُ في المساوي والأكثرِ .

بيان مقتضى الفساد : أن الاستثناء بعد المستثنى منه إنكار بعد الإقرار ؛
ولأنه غير مقبول .

بيان الفارق : أن الشيء القليل يكون في معرض النسيان : لقلّة التفات
النفس إليه ، والكثير يكون متذكراً محفوظاً ؛ لكثرة التفات القلب إليه ، فإذا
أقرّ بالعشرة فرمّا كانت تلك العشرة بنقصان شيء قليل وإن كانت تامة ، لكنه
أدّى منها شيئاً قليلاً ، ثم إنه نسي ذلك القدر لقلّته : فلا جرم أقرّ بالعشرة
الكاملة ، ثم إنه بعد الإقرار تذكّر ذلك القدر : فوجب أن يكون متمكناً من
استدراكه فلاجل هذا شرعنا استثناء الأقل من الأكثر ، ولم يُوجد هذا المعنى في
استثناء المثل أو الأكثر ؛ لما ذكرنا : أن الكثرة مظنة الذكر . وإذا ظهر الفارق :
بقي المقتضي سليماً عن المعارض .

والجواب عندنا : أن الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على
ذلك القدر ؛ وعلى هذا الفرض يسقط ما ذكرتم . والله أعلم .

المسألة الخامسة : الاستثناء من الإثبات نفي ، ومن النفي إثبات . مثال
الأول قوله تعالى : ﴿ فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾ [العنكبوت: ١١] ،
ومثال الثاني قوله تعالى : ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ ﴾
[الحجر : ٤٠] .

وزعم أبو حنيفة رحمه الله : أن الاستثناء من النفي لا يكون إثباتاً ،
قال : لأن بين الحكم بالنفي وبين الحكم بالإثبات واسطة وهي : عدم
الحكم . فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه ، لا بالنفي ولا
بالإثبات .

لنا : لو لم يكن الاستثناء في النفي إثباتاً لما كان قولنا : لا إله إلا الله
موجباً ثبوت الإلهية لله جلّ جلاله ، بل كان معناه نفي الإلهية عن غيره ، وأما

ثبوت الإلهية له فلا . ولو كان كذلك لما تم الإسلام ؛ ولما كان ذلك باطلاً :
علمنا أنه يفيد الإثبات .

احتج أبو حنيفة رحمه الله بقوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولي » ، و « لا صلاة
إلا بطهر » . ولم يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولي ، ولا تحقق الصلاة
عند حضور الوضوء ، بل يدل على عدم صحتهما عند عدم هذين الشرطين
والله أعلم .

المسألة السادسة : الاستثناءات إذا تعددت فإن كان البعض معطوفاً على
البعض بحرف العطف كان الكل عائداً إلى المستثنى منه كقولك : لفلان عندي
عشرة إلا أربعة ، إلا خمسة . وإن لم يكن كذلك فلاستثناء الثاني إن كان أكثر
من الأول ، أو مساوياً له عاد إلى الأول كقوله : لفلان علي عشرة إلا أربعة ،
إلا خمسة .

وإن كان أقل من الأول كقولك : لفلان علي عشرة إلا خمسة ، إلا أربعة
فلاستثناء الثاني : إما أن يكون عائداً إلى الاستثناء الأول فقط ، أو إلى المستثنى
منه فقط أو إليهما معاً أو لا إلى واحد منهما .

والأول هو الحق . والثاني باطل ؛ لأن القريب إن لم يكن أولى من
البعيد ، فلا أقل من المساواة . والثالث أيضاً باطل ؛ لوجهين :

أحدهما : أن المستثنى منه مع الاستثناء الأول لا بد وأن يكون أحدهما
نفياً ، والآخر إثباتاً ؛ فلاستثناء الثاني لو عاد إليهما معاً والاستثناء من النفي
إثبات ، ومن الإثبات نفي : فيكون الاستثناء الثاني قد نفى عن أحد الأمرين
السابقين عليه ما أثبتته للآخر : فيجبر النقصان بالزيادة ، ويبقى ما كان حاصله
قبل الاستثناء الثاني . فيصير الاستثناء الثاني لغواً .

وثانيهما : أنَّ الاستثناء الثاني لو رجع إلى الاستثناء الأول ، والمستثنى منه معاً : لزم أن يكون نفيًا وإثباتاً معاً وهو محال .

فإن قلت : النفي والإثبات إنما يتنافيان لو رجعا إلى شيء واحد من وجه واحد فأما عند رجوعهما إلى شيئين فلا يتنافيان .

قلت : لنفرض أنه قال : علي عشرة إلا اثنين ، إلا واحداً ؛ فالاستثناء الثاني لما رجع إلى المستثنى منه : أخرج منه درهماً آخر ، ولما رجع إلى الاستثناء الأول : اقتضى ذلك إثبات ذلك الدرهم المستثنى منه : فيكون ذلك الاستثناء نفيًا وإثباتاً من المستثنى منه ؛ وهو محال .

أما الرابع وهو : أن لا يرجع الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول ، ولا إلى المستثنى منه فهو باطل بالاتفاق .

المسألة السابعة : الاستثناء المذكور عقيب جمل كثيرة هل يعود إليها بأسرها أم لا؟ مذهب الشافعي رضي الله عنه وأصحابه : عوده إلى الكل . ومذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله عليه وأصحابه : اختصاصه بالجملة الأخيرة .

ومذهب القاضي من والمرضى من الشيعة : إلى التوقف ، إلا أن المرتضى توقف للاشتراك ، والقاضي لم يقطع بذلك أيضاً . ومنهم من فصل القول فيه ، وذكروا وجوهاً .

وأدخلها في التحقيق : ما قيل : إن الجملتين من الكلام إما أن يكونا من نوع واحد ، أو يكونا من نوعين . فإن كان الأول : فلما أن تكون إحدى الجملتين متعلقة بالأخرى أو لا تكون كذلك . فإن كان الثاني فلما أن يكونا

مختلفي الاسم والحكم ، أو متفقي الاسم مختلفي الحكم ، أو مختلفي الاسم ، متفقي الحكم .

فالأول كقولك : أطعم ربيعة ، واخْلَعْ على مضرَ إلا الطوال .

والأظهرُ ها هنا : اختصاصُ الاستثناءِ بالجملةِ الأخيرة ؛ لأنَّ الظاهرَ أنه لم ينتقل من الجملةِ المستقلَّةِ بنفسها إلى جملةٍ أخرى مستقلةٍ بنفسها ، إلا وقد تمَّ غرضُهُ من الجملةِ الأولى ، ولو كان الاستثناءُ راجعاً إلى جميعِ الجملِ : لم يكنْ قد تمَّ مقصودُهُ من الجملةِ الأولى .

وأما الثاني فكقولنا : أطعم ربيعة ، واخْلَعْ على ربيعةٍ إلا الطوال .

وأما الثالثُ فكقولنا : أطعم ربيعة ، وأطعم مضرَ إلا الطوال ، والحكمُ ها هنا أيضاً كما ذكرنا ؛ لأنَّ كلَّ واحدةٍ من الجملتينِ مستقلَّةٌ فالظاهرُ أنه لم ينتقل من إحداهما ، إلا وقد تمَّ غرضُهُ بالكليةِ منها .

وأما إنْ كانت إحدى الجملتينِ متعلِّقةً بالأخرى : فإما أن يكونَ حكمُ الأولى مضمراً في الثانيةِ كقوله : أكرِّم ربيعةً ، ومضرَ إلا الطوال ، أو اسمُ الأولى مضمراً في الثانيةِ كقوله : أكرِّم ربيعةً ، واخْلَعْ عليهم إلا الطوال فالاستثناءُ في هذينِ القسمينِ راجعٌ إلى الجملتينِ ؛ لأنَّ الثانيةَ لا تستقلُّ إلا معَ الأولى : فوجبَ رجوعُ حكمِ الاستثناءِ إليهما .

وأما إنْ كانتَ الجملتانِ نوعينِ من الكلام : فإما أن تكونَ القضيةُ واحدةً ، أو مختلفةً .

فإنْ كانتَ مختلفةً فهو كقولنا : أكرِّم ربيعةً ، والعلماءُ هم المتكلمون ، إلا أهلَ البلدةِ الفلانيَّةِ ؛ فالاستثناءُ فيه يرجعُ إلى ما يليه ؛ لاستقلالِ كلِّ واحدةٍ من تلكَ الجملتينِ بنفسها .

وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ الْقَضِيَّةُ وَاحِدَةً فَهُوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ [النور : ٤] ، فَالْقَضِيَّةُ وَاحِدَةٌ ، وَأَنْوَاعُ الْكَلَامِ مُخْتَلِفَةٌ : فَالْجُمْلَةُ الْأُولَى أَمْرٌ ، وَالثَّانِيَةُ نَهْيٌ ، وَالثَّلَاثَةُ خَبَرٌ ؛ فَالِاسْتِثْنَاءُ فِيهَا يَرْجِعُ إِلَى الْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ ؛ لِاسْتِقْلَالِ كُلِّ وَاحِدَةٍ فِي تِلْكَ الْجُمْلَةِ بِنَفْسِهَا .

وَالْإِنْصَافُ : أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ حَقٌّ ؛ لَكُنَّا إِذَا أَرَدْنَا الْمُنَاطَرَةَ : اخْتَرْنَا التَّوَقُّفَ ؛ لَا بِمَعْنَى دَعْوَى الْإِشْتِرَاكِ ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّا لَا نَعْلَمُ حَكْمَهُ فِي اللُّغَةِ مَاذَا ؟ وَهَذَا هُوَ اخْتِيَارُ الْقَاضِي .

وَاحْتِجَّ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِوَجْهِهِ :

أُولَاهَا : أَنَّ الشَّرْطَ مَتَى تَعَقَّبَ جَمَلًا : عَادَ إِلَى الْكُلِّ : فَكَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ ؛ وَالْجَامِعُ : أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ . وَأَيْضًا : فَمَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي آيَةِ الْقَذْفِ : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ جَارٍ مَجْرَى قَوْلِهِ : ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ إِنْ لَمْ يَتَوَبُّوا .

وَيَقْرُبُ مِنْ هَذَا الدَّلِيلِ قَوْلُهُمْ : أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى عَائِدٌ إِلَى كُلِّ الْجُمْلَةِ ، فَالِاسْتِثْنَاءُ بِغَيْرِ الْمَشِيئَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ .

وِثَانِيهَا : أَنَّ حَرْفَ الْعَطْفِ يَصِيرُ الْجَمْلَ الْمَعْطُوفَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي حَكْمِ الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ ؛ لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَقُولَ : رَأَيْتُ بَكْرَ بْنَ خَالِدٍ ، وَبَكْرَ بْنَ عَمْرٍو ، وَبَيْنَ أَنْ تَقُولَ : رَأَيْتُ الْبَكْرَيْنِ ؛ وَإِذَا كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ الْوَاقِعُ عَقِيبَ الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ رَاجِعًا إِلَيْهَا : فَكَذَا مَا صَارَ بِحَكْمِ الْعَطْفِ كَالْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ .

وِثَالُثُهَا : أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ قَالَ : ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ (إِلَّا الَّذِينَ

تابوا) ، وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا (إِلَّا الَّذِينَ تابوا) وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ
(إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) لكان ركيكاً جداً .

فبتقدير أن يُريد الاستثناء عن كلّ الجمل ، لا طريق له إلى ذلك إلا
بذكر الاستثناء عقيب الجملة الأخيرة ؛ ففي هذه الصورة : يكون الاستثناء
راجعاً إلى كلّ الجمل ؛ والأصل في الكلام الحقيقة . وإذا ثبت كونه حقيقة في
هذه الصورة كان كذلك في سائر الصور : دفعاً للاشتراك .

ورأبها : لوقال : لفلان علي خمسة ، وخمسة إلا سبعة كان الاستثناء ها
هنا عائداً إلى الجملتين ؛ والأصل في الكلام الحقيقة .

وإذا ثبت ذلك في هذه الصورة فكذا في غيرها : دفعاً للاشتراك .

واحتج أبو حنيفة رحمة الله عليه بوجوه :

أحدها : أن الدليل ينفي اعتبار الاستثناء ؛ تركنا العمل به في الجملة
الواحدة ؛ فيبقى العمل بالباقي في سائر الجمل .

بيان النافي : أن الاستثناء يقتضي إزالة العموم عن ظاهره وهو خلاف
الأصل .

بيان الفارق : أن الاستثناء لا استقلال له بالدلالة على الحكم فلا بد من
تعليقه بشيء ؛ لئلا يصير لغواً ، وتعليقه بالجملة الواحدة يكفي في خروجه عن
اللغوئية . فلا حاجة إلى تعليقه بسائر الجمل .

وإذا ثبت النافي والفارق : ثبت أنه لا يجوز عوده إلى الجمل الكثيرة ،
والخصم قال به : فصار محجوجاً .

يبقى أن يقال : فلم خصصتموه بالجملة الأخيرة ؟ فنقول : هذا تفریع
قولنا ، ولنا فيه وجهان :

الوجه الأول : اتَّفَقَ أهلُ اللُّغَةِ على أنَّ للقرب تأثيراً في هذا المعنى ثم يدلُّ عليه أمورٌ أربعة :

الأول : اتَّفَقَ أهلُ اللُّغَةِ البصريُّينَ على أنَّه إذا اجتمعَ على المعمولِ الواحدِ عاملانِ ، فإعمالُ الأقربِ أولى .

الثاني : أنَّهم قالوا في ضربِ زيدَ عمرواً ، وضربتهُ : إنَّ هذه الهاءَ بأنَّ ترجعَ إلى عمرو المضروبِ أولى من أنْ ترجعَ إلى زيدِ الضاربِ للقرب .

الثالثُ : أنَّهم قالوا في قولنا : ضربتُ سلمى سعدى : إنه ليسَ في إعرابِ اللفظِ ، ولا في معناه ما يجعلُ أحدهما بالفاعليَّةِ أولى من الآخرِ فاعتبروا المجاورةَ ، فقالوا : الَّذي يلي الفعلَ أولى بالفاعليَّةِ .

الرابعُ : أنَّهم قالوا في قولهم : أعطى زيدَ عمرواً بكراً : أنَّه لما احتملَ أن يكونَ كلُّ واحدٍ من عمرَ ، وبكرٍ مفعولاً أوَّلاً ، وليسَ في اللفظِ ما يقتضي الترجيحَ : وجبَ اعتبارُ القربِ .

الوجه الثاني : أنَّ كلَّ من صرفَ الاستثناءَ إلى جملةٍ واحدةٍ خصَّصَهُ بالجملةِ الأخيرةِ ، فصرفُهُ إلى غيرِها خرقٌ للاجماعِ . فهذا تمام هذه الحجَّةِ .

وثانيها : أنَّ الاستثناءَ المذكورَ عقيبَ الجملِ لو رجَعَ إلى جميعِها : لم يخلُ إمَّا أنْ يُضمَرَ . مع كلِّ جملةٍ استثناءً يعقبُها ، أو لا يضمَرُ ذلكَ ، بل الاستثناءُ المصرَّحُ به في آخرِ الجملِ هو الراجعُ إلى جميعِها .

والأوَّلُ باطلٌ ، لأنَّ الأضمارَ على خلافِ الأصلِ ، فلا يصارُ إِلَيْهِ إلَّا لضرورةٍ ، ولا ضرورةَ ها هنا .

والثاني أيضاً باطلٌ ؛ لأنَّ العاملَ في نصبِ ما بعدَ حرفِ الاستثناءِ ، هو ما قبلهُ : من فعلٍ ، أو تقديرٍ فعلٍ ؛ فإذا فرضنا رجوعَ ذلكَ الاستثناءِ إلى كلِّ

الجملة : كَانَ العاملُ فِي نصبِ المستثنى أَكْثَرُ من واحدٍ ؛ لَكِنْ لَا يجوزُ أَنْ يَعْمَلَ عاملانِ فِي إعرابِ واحدٍ : أَمَّا أَوَّلًا : فَلأنَّ سيبويه نصَّ عَلَيْهِ ، وَقَوْلُهُ حُجَّةٌ . وَأَمَّا ثَانِيًا : فَلأنَّهُ يَجْتَمِعُ عَلَى الأثرِ الواحدِ مؤثرانِ مُستقلَّانِ ؛ وَهُوَ محالٌ .

وثالثُها : أَنَّ الاستثناءَ من الاستثناءِ مَخْتَصٌّ بما يليه : فَكذا فِي سائرِ الصورِ : دَفْعًا للاشتراكِ عَنِ الوَضْعِ .

ورابعُها : أَنَّ الجملةَ إِذَا كَانَ كُلُّ واحدٍ مِنْهَا مُستقلًّا بِنفسِهِ فالظاهرُ : أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ عَنِ واحدٍ مِنْهَا إِلَى غَيْرِهِ إِلَّا إِذَا تَمَّ غَرَضُهُ مِنْهُ ؛ لِأَنَّهُ كَمَا أَنَّ السكوتَ يَدُلُّ عَلَى استكمالِ الغرضِ المطلوبِ مِنَ الكلامِ : فَكذا الشروعُ فِي كلامٍ آخَرَ لَا تَعَلُّقَ لَهُ بِالأَوَّلِ يَدُلُّ عَلَى استكمالِ الغرضِ مِنْ ذَلِكَ الأولِ .

إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَلَوْ حَكَمْنَا بِرَجوعِ الاستثناءِ إِلَى كُلِّ الجملةِ المُتَقَدِّمَةِ : نَقَضَ ذَلِكَ قولنا : إِنَّهُ لَمَّا انْتَقَلَ عَنِ الكلامِ الأولِ تَمَّ غَرَضُهُ .

وَاحتِجَّ الشَريفُ المَرْتَضَى عَلَى الاشتراكِ ، بِوجوهٍ :

أحدها : أَنَّ القائلَ إِذَا قَالَ : اضْرِبْ غُلْمَانِي ، وَأَكْرَمْ جِيرَانِي إِلَّا وَاحِدًا جازَ أَنْ يَسْتَفْهَمَ المُخاطَبُ : هَلْ أَرَادَ استثناءَ الواحدِ مِنَ الجملتينِ أَوْ مِنَ الجملةِ الواحدةِ ؟ وَالاستفهامُ دَلِيلُ الاشتراكِ .

وثانيها : أَنَّا وَجَدْنَا الاستثناءَ فِي القرآنِ والعَرَبِيَّةِ تارةً عائِدًا إِلَى كُلِّ الجملةِ ، وَأخرى مَخْتَصًّا بِالْأخِيرَةِ ، وَظاهِرُ الاستعمالِ دَلِيلُ الحَقِيقَةِ : فَوَجِبَ الاشتراكُ .

وثالثُها : أَنَّ القائلَ إِذَا قَالَ : ضَرَبْتُ غُلْمَانِي ، وَأَكْرَمْتُ جِيرَانِي قائِمًا أَوْ فِي الدارِ ، أَوْ يَوْمَ الجمعةِ : اِحْتَمَلُ فِيما ذَكَرَهُ مِنَ الحالِ والظرفينِ أَنْ يَكُونَ المُتَعَلِّقُ بِهِ جَمِيعُ الأفعالِ ، وَأَنْ يَكُونَ ما هُوَ أَقْرَبُ ، وَالْعِلْمُ بِاحْتِمَالِ الأمرينِ مِنْ

مذهب أهل اللغة ضروري . فإذا صحَّ ذلك في الحال والظرفين : صحَّ أيضاً في الاستثناء ؛ والجامع : أن كل واحدٍ منهما فضلة تأتي بعد تمام الكلام .

فهذا مجموع أدلة القاطعين :

أما أدلة الشافعية :

فالجواب عن الأول : أن نمنع الحكم في الأصل ، وبتقدير تسليمه ، فنطالب بالجامع .

قوله : إنهما يشتركان في عدم الاستقلال ، واقتضاء التخصيص . قلنا : لا يلزم من اشتراك شيئين في بعض الوجوه ، اشتراكهما في كل الأحكام .

قوله ثانياً : معنى الشرط والاستثناء واحد .

قلنا : إن ادَّعَيْتُمْ : أنه لا فرقَ بينهما أصلاً : كان قياس أحدهما على الآخر قياساً للشيء على نفسه . وإن سلمتم الفرق : طالبناكم بالجامع . وبهذين الجوابين نجيب عن الاستدلال بمشيئة الله تعالى .

والجواب عن الثاني : أنكم إن ادَّعَيْتُمْ : أنه لا فرقَ بين الجملة الواحدة ، وبين الجمل المعطوف بعضها على بعض كان قياس أحدهما على الآخر قياساً للشيء على نفسه ؛ وإن سلمتم الفرق طالبناكم بالجامع .

وعن الثالث : أنه يمكن رعاية الاختصار بذكر الاستثناء الواحد عقيب الجمل مع التنبيه على ما يقتضي عودته إلى الكل ؛ وذلك لا يقدح في الفصاحة .

وعن الرابع : أن هناك إنما رجع إلى الجملتين ؛ لأنه لا بد من اعتبار

كلام العاقل ، ولما تعدّر رجوعه إلى الجملتين : وجب رجوعه إليهما ، وهذه
الضرورة غير حاصلة في سائر المواضع .

وأما أدلة الحنفية فالجواب عن الأول من وجهين :

أحدهما : أنه ينتقض بالاستثناء بمشيئة الله تعالى وبالشرط ؛ فإن ذلك غير
مستقل بنفسه مع أنها يعودان إلى كل الجمل عندهم .

فإن قلت : الفرق هو : أن الشرط وإن تأخر صورة : فهو متقدّم معنى ؛
وإذا كان متقدّماً معنى : صار كل ما جاء بعده مشروطاً به .

وأما الاستثناء بالمشيئة : فإنه يقتضي صيرورة الكلام بأسره موقوفاً : فلا
يختص بالبعض دون البعض .

قلت : لا نسلم أن الشرط يجب أن يكون مقدّماً على الكل ، بل يجوز أن
يكون مقدّماً على الجملة الأخيرة . وإن سلّمنا ذلك : فلا نسلم أن التقدّم
يقتضي الرجوع إلى الكل ، بل لعله يكون مختصاً بما يليه .

وأما الاستثناء بالمشيئة فلم لا يجوز أن لا يقتضي كون الكل موقوفاً ، بل
يختص ذلك بالجملة الأخيرة ؟

والأصوب للحنفية : أن يمنعوا هذين الإلزامين حتى يتم دليلهم .

وثانيهما : أننا لا نسلم أن الاستثناء على خلاف الأصل .

قوله : لأنه يوجب صرف العموم عن ظاهره .

قلنا : لا نسلم ، لأننا بينا في مسألة : أن العام المخصوص بالاستثناء لا
يكون مجازاً ، وأن لفظ العموم مع لفظ الاستثناء يصير كاللفظ الواحد الدالّ
على ما بقي بعد الاستثناء .

وعلى هذا التقدير : لا يكون الاستثناء على خلاف الأصل .

وعن الثاني : أنا لا نسلّم أنه لا يجوز أن يجتمع على المعمول الواحد عاملان . ونصّ سيبويه على أنه لا يجوز معارض بنصّ الكسائي على أنه يجوز وقوله : يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلّان . فجوابه : أن العوامل الإعرابية معرّفات ، لا مؤثّرات : واجتماع المعرّفين على الواحد غير ممتنع .

وعن الثالث : أن الاستثناء من الاستثناء لو عاد إليه وإلى المستثنى معاً : لزم الفسادان المذكوران فيما تقدم ؛ وذلك غير حاصل في الاستثناء من الجمل .

وعن الرابع : أن نقول : ما تريدون بقولكم : إنه لم يتقلّب عن إحدى الجملتين إلى غيرها إلا بعد فراغه من الأولى ؟ .

إن عنيتم به : أنه لم يتقلّب منها إلى غيرها إلا بعد فراغه من جميع أحكام الأولى فهذا ممنوع ؛ بل هو أوّل المسألة ؛ لأنّ عندنا من جملة أحكامها ذلك الاستثناء الذي ذكرتموه في آخر الجمل . وإن عنيتم شيئاً آخر فاذكروه لننظر فيه .

وأما أدلة الشریف المرتضى :

فالجواب عن الأوّل ، والثاني منها ما تقدّم في باب العموم .

وعن الثالث : أنا لا نسلّم التوقّف في الحال والظرفين ، بل نخصّهما بالجملة الأخيرة على قول أبي حنيفة رحمه الله أوبالكلّ على قول الشافعي رضي الله عنه .

سلّمنا التوقّف ، لكن لا على سبيل الاشتراك ، بل على سبيل أنا لا ندري أن الحق ما هو عند أهل اللغة ؟ .

فإن تمسك على الاشتراك بالاستفهام والاستعمال : كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ عَوْدًا
إِلَى الطَرِيقَتَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ .

سَلَمْنَاهُ ؛ فَلَمْ قُلْتُمْ : إِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ ؟ .
قوله : الْجَامِعُ هُوَ كَوْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ فَضْلَةً تَأْتِي بَعْدَ تَمَامِ الْكَلَامِ .
قلنا : الاشتراك من بعض الوجوه لا يقتضي التساوي من جميع الوجوه .
والله أعلم .

الباب الثاني في التخصيص بالشرط وفيه مسائل :

المسألة الأولى : الشرط هو : الَّذِي يَقِفُ عَلَيْهِ الْمُؤَثِّرُ فِي تَأْثِيرِهِ ، لَا فِي ذَاتِهِ
وَلَا تَرِدُ عَلَيْهِ الْعِلَّةُ : لِأَنَّهَا نَفْسُ الْمُؤَثِّرِ ، وَالشَّيْءُ لَا يَقِفُ عَلَى نَفْسِهِ وَلَا جِزْءُ
الْعِلَّةِ ، وَلَا شَرْطُ ذَاتِهَا ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ تَقِفُ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهَا .

ثم الشرط قد يكون عقلياً وهو معلوم . وقد يكون شرعياً فهذا هو الشرط
الشرعي وهو : كَالْإِحْصَانِ ، فَإِنَّهُ شَرْطُ اقْتِضَاءِ الزَّانَا لَوُجُوبِ الرَّجْمِ .

المسألة الثانية : صيغة الشرط : إِنْ ، وَإِذَا وَهَذَا بَعْدَ الْإِشْتِرَاكِ فِي كَوْنِ
كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا صِيغَةُ الشَّرْطِ يَفْتَرِقَانِ : فِي أَنَّ إِنْ تَدْخُلُ عَلَى الْمُحْتَمَلِ ، لَا عَلَى
الْمُتَحَقِّقِ ، وَإِذَا تَدْخُلُ عَلَيْهِمَا ؛ تَقُولُ : أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا أَحْمَرَّ الْبُسْرُ ، وَإِنْ دَخَلَتْ
الدَّارَ . فَالْأَوَّلُ مُحَقَّقٌ ؛ وَالثَّانِي مُحْتَمَلٌ ، وَلَا تَقُولُ : أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ أَحْمَرَّ الْبُسْرُ إِلَّا
إِذَا لَمْ يَتَيَقَّنْ ذَلِكَ .

المسألة الثالثة : فِي أَنَّ الْمَشْرُوطَ مَتَى يَحْصَلُ ؟ وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي مَقْدَمَةً
وَهِيَ أَنَّ الشَّرْطَ عَلَى أَقْسَامٍ ثَلَاثَةٍ :

أحدها : الذي يستحيل أن يدخل في الوجود إلا دفعةً واحدةً بتمامه سواء كان ذلك لأنه في نفسه واحدًا لا تركيب فيه ، أو إن كان مركبًا ، لكن يستحيل أن يدخل شيء من أجزائه في الوجود ، إلا مع الآخر .

وثانيها : ما يستحيل أن يدخل بجميع أجزائه في الوجود : كالكلام ، والحركة ، فإن التكلم بلفظة يكون حينها وجد الحرف الأول منها لا يكون الثاني حاصلًا ، وحين حصل الثاني صار الأول فانيًا .

وثالثها : ما يصح أن يدخل في الوجود تارةً بمجموعه ، وتارةً بتعاقب أجزائه . ثم نقول : على هذه التقديرات الثلاثة فالشرط : إما عدمها ، وإما وجودها .

فإن كان الشرط عدمها : حصل الحكم في الأقسام الثلاثة في أول زمانٍ عدمها .

وإن كان الشرط وجودها فنقول : أمّا في القسم الأول فالحكم يحصل مقارنةً لأول زمان وجود الشرط .

وأمّا في القسم الثاني فإنه يحصل عند حصول آخر جزء من أجزاء الشرط في الوجود ، لأنه ليس لذلك المجموع وجود في التحقيق ، بل أهل العرف يحكمون عليه بالوجود ؛ وإنما يحكمون عليه بذلك عند دخول آخر جزء من أجزائه في الوجود ؛ والحكم كان معلقاً على وجوده : فوجب أن يحصل الحكم في ذلك الوقت .

وأمّا في القسم الثالث فنقول : وجوده حقيقةً إنما يتحقق عند دخول جميع أجزائه في الوجود : دفعةً واحدةً ؛ لكن في القسم الثاني عدلنا عن هذه الحقيقة للضرورة وهي مفقودة في هذا القسم : فوجب اعتبار الحقيقة حتى إنه

إن حصل مجموعُ أجزائها : دفعةً واحدةً ترتبَ الجزاءُ عليه ، وإلا فلا .
هذا مقتضى البحثِ الأصوليِّ اللهمَّ إلا إذا قامَ دليلٌ شرعيٌّ على العدولِ
عنه .

المسألة الرابعة : الشرطان إذا دخلَا على جزاءٍ ، فإن كانا شرطين على
الجمع : لم يحصلَ المشروطُ إلا عند حصولهما معاً وهو كقوله : إن دخلتِ
الدارَ ، وكلمتِ زيدا فأنتِ طالقٌ .

ولو رتبَ عليهما جزاءين كانَ كُلُّ واحدٍ من الشرطينِ معتبراً في كُلِّ واحدٍ
من الجزاءَيْنِ ، لا على التوزيعِ ، بل على سبيلِ الجمعِ .

وإن كانا على سبيلِ البدلِ : كانَ كُلُّ واحدٍ منهما وحدهُ كافياً في الحكمِ
كقولك : إن دخلتِ الدارَ ، أو كلمتِ زيدا .

المسألة الخامسة : الشرطُ الواحدُ إذا دخلَ على مشروطين : فإما أن يدخلَ
عليهما على سبيلِ الجمعِ ، أو على سبيلِ البدلِ .

فالأولُ كقولك : إن زניתَ جلدتُك ، ونفيتُك ؛ ومقتضاهُ : حصولُهما
معاً .

والثاني كقولك : إن زניתَ جلدتُك ، أو نفيتُك ، ومقتضاهُ : أحدهما مع
أنَّ التعيينَ فيه إلى القاتلِ . والله أعلم .

المسألة السادسة : اختلفوا في أنَّ الشرطَ الداخَلَ على الجملِ ، هل يرجعُ
حكمُهُ إليها بالكليةِ ؟ فاتفق الإمامانِ الشافعيُّ ، وأبو حنيفة رحمة الله عليهما :
على رجوعِهِ إلى الكلِّ . وَذَهَبَ بعضُ الأدباءِ : إلى أنَّه يختصُّ بالجملةِ الَّتِي تليهِ
حتى إنه إن كان متأخراً : اختصَّ بالجملةِ الأخيرةِ . وإن كان متقدماً : اختصَّ
بالجملةِ الأولى . والمختارُ : التوقفُ كما في مسألة الاستثناء .

المسألة السابعة : اتَّفَقُوا : على وجوب اتِّصال الشرط بالكلام ؛ ودليله ما مرَّ في الاستثناء . واتَّفَقُوا : على أنه يحسُن التقييد بشرط أن يكون الخارج أكثر من الباقي وإن اختلفوا فيه في الاستثناء .

المسألة الثامنة : لا نزاع في جواز تقديم الشرط وتأخيرهِ ؛ إنما النزاع في الأولى . ويُشبه أن يكون الأولى هو التقديم : خلافاً للفرأء .

لنا : أن الشرط متقدِّم في الرتبة على الجزاء ؛ لأنه شرط تأثير المؤثر فيه ، وما يستحقُّ التقديم طبعاً يستحقُّ التقديم وضعاً . والله أعلم .

الباب الثالث في تخصيص العام بالغاية والصفة وفيه فصلان :

الفصل الأول في تقييد العام بالغاية وفيه أبحاث :

البحث الأول : أنه غاية الشيء : نهايته ، وطرفه ، ومقطعه

الثاني : ألفاظها وهي : حتى ، وإلى . كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرْنَ ﴾ [البقرة : ٢٢٢] ، وقوله : ﴿ وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ [المائدة : ٦] .

الثالث : التقييد بالغاية يقتضي أن يكون الحكم فيها وراء الغاية بخلاف الحكم فيها قبلها ؛ لأنَّ الحكم لو بقي فيها وراء الغاية : لم يكن العام منقطعاً : فلم تكن الغاية غايةً .

والأولى أن يقال : الغاية أن تكون منفصلة عن ذي الغاية بمفضلٍ معلوم كما في قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أُمَمُوا الصَّبَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة : ١٧٨] ، أولاً تكون كذلك كقوله تعالى : ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ ؛ فإنَّ

المرفق غير منفصلٍ عن اليد ، بمفصلٍ محسوسٍ .

أما القسمُ الأوَّلُ : فيجبُ أن يكونَ حكمُ ما بعدَ الغايةِ بخلافِ حكمِ ما قبله ؛ لأنَّ انفصالَ أحدهما عن الآخرِ معلومٌ بالحسِّ .

وأما الثاني : فلا يجبُ أن يكونَ حكمُ ما بعده ، بخلافِ ما قبله ؛ لأنَّهُ لما لم يكنِ المرفقُ منفصلاً عن اليدِ بمفصلٍ معلومٍ معينٍ : لم يكنِ تعيينُ بعضِ المفاصلِ لذلكِ أولى من بعضٍ : فوجبَ من ها هنا دخولُ ما بعدهُ فيما قبله .

الرابعُ : يجوزُ اجتماعُ الغائتينِ كما لو قيلَ : لا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ ، وَحَتَّى يَغْتَسِلْنَ ؛ فها هنا : الغايةُ في الحقيقةِ هي الأخيرةُ ، وعبرَ عن الأولى بها : لقربه مِنْهَا ، واتِّصاله بِهَا .

الفصل الثاني في تقييدِ العامِّ بالصفةِ

والصفةُ إمَّا أن تكونَ مذكورةً عقيبَ شيءٍ واحدٍ ، كقولنا : رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ ولا شكَّ في عودِها إليه .

أو عقيبَ شيئينِ ؛ وها هنا : إمَّا أن يكونَ أحدهما متعلِّقاً بالآخر كقولك : أَكْرَمَ الْعَرَبِ ، وَالْعَجَمِ الْمُؤْمِنِينَ . فها هنا الصفةُ تكونُ عائدةً إليهما .

وإمَّا أن لا تكونَ كذلكَ ، كقولك : أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ ، وَجَالِسِ الْفُقَهَاءِ الزَّهَّادِ فها هنا الصفةُ عائدةٌ إلى الجملةِ الأخيرةِ ؛ وإنْ كَانَ لِلْبَحْثِ فِيهِ مَجَالٌ ، كَمَا فِي الْإِسْتِثْنَاءِ ، وَالشَّرْطِ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

القول في تخصيص العام بالأدلة المنفصلة

فنقول : تخصيصُ العامِّ إمَّا أن يكونَ بالعقلِ ، أو بالحسِّ ، أو بالدلائلِ السمعيةِ . وهو على وجهين :

- تخصيص المقطوع بالمقطوع .

- وتخصيص المقطوع بالمظنون .

فلنعقِّد في كلِّ واحد فصلًا .

الفصل الأول في تخصيص العموم بالعقل

هذا قد يكون بضرورة العقل كقوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر : ٦٢] فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه . وينظر العقل كقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران : ٩٧] ؛ فإننا نخصِّص الصبيَّ والمجنونَ : لعدم الفهم في حقِّهما .

ومنهم من نازعَ في تخصيص العموم بدليل العقل ، والأشبهُ عندي : أنه لا خلاف في المعنى ، بل في اللفظ .

أما أنه لا خلاف في المعنى فلأن اللفظَ لما دلَّ على ثبوت الحكم في جميع الصور ، والعقل منع من ثبوته في بعض الصور فإمَّا أن نحكم بصحة مقتضى العقل ، والنقل : فيلزم صدق النقيضين ؛ وهو محال .

أو نرجِّح النقل على العقل ؛ وهو محال ؛ لأن العقل أصل النقل فالقدح في العقل قدح في أصل النقل ؛ والقدح في الأصل لتصحيح الفرع . يُوجبُ القدحُ فيهما معاً .

وإما أن نرجح حكم العقل على مقتضى العموم ، وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل .

وأما البحث اللفظي فهو : أن العقل هل يُسمى مخصصاً أم لا ؟ .

فنقول : إن أردنا بالمخصص الأمر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص ؛ لأن مقتضى ذلك الاختصاص هو : الإرادة القائمة بالمتكلم ، والعقل يكون دليلاً على تحقق تلك الإرادة ؛ فالعقل يكون دليل المخصص ، لا نفس المخصص ، ولكن على هذا التفسير : وجب أن لا يكون الكتاب مخصصاً للكتاب ، ولا السنة للسنة ؛ لأن المؤثر في ذلك التخصيص هو : الإرادة ، لا تلك الألفاظ .

فإن قيل : لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به ؟ قلنا : نعم ؛ لأن من سقطت رجلاه : سقط عنه فرض غسل الرجلين ؛ وذلك إنما عُرف بالعقل .

الفصل الثاني في التخصيص بالحس

وهو : كما في قوله تعالى : ﴿ وَأُوتِيتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النمل : ٢٣] ، فإنه لم يكن شيء من السماء ، والعرش ، والكرسي في يدها .

الفصل الثالث في تخصيص المقطوع بالمقطوع وفيه مسائل :

المسألة الأولى : في تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز ؛ خلافاً لبعض أهل الظاهر .

لنا : أن وقوعه دليلُ جوازِهِ ؛ لأنَّ قولَهُ تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة : ٢٢٨] ، مع قوله تعالى : ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ
أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق : ٤] . وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا
تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ ﴾ [البقرة : ٢٢١] ، مع قوله تعالى :
﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ [المائدة : ٥] لا يخلو إما أن نجتمع
بين دلالة العام على عمومِهِ ، والخاص على خصوصِهِ ؛ وذلك محال .

وإما أن نُرجِّحَ أحدهما على الآخر ؛ وحيثُ : زوالُ الزائلِ إن كان على
سبيلِ التخصيصِ : فقد حصلَ الغرضُ .

وإن كانَ بالنسخِ فقد حصلَ الغرضُ أيضاً ، لأنَّ كلَّ من جَوَّزَ نسخَ
الكتابِ بالكتابِ : جَوَّزَ تخصيصَهُ بهِ أيضاً .

احتجُّوا بقوله تعالى : ﴿ لَتَتَّبِعَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل :
٤٤] فَوَضَّ البيانَ إلى الرسولِ عليه الصلاة والسلامُ : فوجبَ أن لا يحصلَ
البيانُ إلا بقوله .

والجوابُ : أنه معارضُ بقوله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ
شَيْءٍ ﴾ [النحل : ٨٩] ؛ ولأنَّ تلاوةَ النبي ﷺ آيةَ التخصيصِ بيانٌ منه له
والله أعلم .

المسألة الثانية : في تخصيصِ السنَّةِ المتواترةِ بالسنَّةِ المتواترةِ ؛ وهو جائزُ
أيضاً ؛ لأنَّ العامَّ والخاصَّ مهما اجتمعَا فإمَّا أن يُعْمَلَ بمقتضاهما ، أو يُتْرَكَ
العملُ بهما ، أو يُرَجَّحَ العامُّ على الخاصِّ .

وهذه الثلاثة باطلة بالإجماع : فلم يبقَ إلا تقديمُ الخاصِّ على العامِّ .

المسألة الثالثة : تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قولاً كان ، أو فعلاً جائز ؛ للدليل الذي مر .

وأيضاً : فقد وقع ذلك . أمّا بالقول فلائهم خصصوا عموم قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النساء : ١١] بقوله ﷺ : « الْقَاتِلُ لَا يَرِث » ، وقوله ﷺ : « لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ » .

وأما بالفعل ؛ فلائهم خصصوا قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور : ٢] ، بما تواتر عنه ﷺ : « مَنْ رَجِمَ الْمُحْصَنِ » . وأيضاً : تخصيص السنة المتواترة بالكتاب ، جائز . وعن بعض فقهاءنا : أنه لا يجوز . ودليله : التفسير الذي مر .

المسألة الرابعة : في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة ، بالإجماع وهو جائز ؛ لأنه واقع ؛ فإنهم خصصوا آية الإرث بالإجماع على أن العبد لا يرث . وخصصوا آية الجلد بالإجماع على أن العبد كالأمة في تنصيف الحد .

وأما تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة المتواترة فإنه غير جائز للإجماع ؛ ولأن إجماعهم على الحكم العام مع سبق المخصص خطأ ، والإجماع على الخطأ لا يجوز .

المسألة الخامسة : في أن تخصيص الكتاب والسنة المتواترة ، بفعل الرسول ﷺ هل هو جائز ، أم لا ؟ .

والتحقيق فيه : أن اللفظ العام إما أن يكون متناولاً للرسول ﷺ أولاً يكون متناولاً له .

فإن كان متناولاً له : كان ذلك الفعل مخصصاً لذلك العموم في حقه . وهل يكون مخصصاً للعموم في حق غيره ؟ فنقول :

إنَّ دَلَّ دليلاً على أنَّ حكمَ غيره كحكمِهِ في الكلِّ مطلقاً ، أو في الكلِّ إلّا ما خصَّه الدليل ، أو في تلك الواقعة : كان ذلك تخصيصاً في حقِّ غيره ، ولكنَّ المخصَّصَ للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده بل الفعل مع ذلك الدليل . وإنَّ لم يكن كذلك : لم يجز تخصيص ذلك العام في حقِّ غيره .

وأما إنَّ كان اللَّفْظُ العامُّ غيرَ متناولٍ للرسولِ عليه السلام ، بل للأمة فقط : فإنَّ قامَ الدليلُ على أنَّ حكمَ الأمة مثل حكمِ النبي ﷺ : صارَ العامُّ مخصوصاً بمجموعِ فعلِ الرسولِ عليه السلام مع ذلك الدليل ، وإلّا فلا .

واحتجَّ من منعَ هذا التخصيصَ مطلقاً : بأنَّ المخصَّصَ للعامَّ هو الدليلُ الذي دلَّ على وجوبِ متابعتِهِ وهو قوله تعالى : ﴿ وَاتَّبِعُوهُ ﴾ [الأعراف : ١٥٨] ؛ وذلك أعمُّ من العامِّ الَّذي يدلُّ على بعضِ الأشياءِ فقط فالتخصيصُ بالفعل يكونُ تقدماً للعامَّ على الخاصِّ ؛ وهو غيرُ جائزٍ .

والجوابُ : أنَّ المخصَّصَ ليسَ مجردَ قوله تعالى : ﴿ وَاتَّبِعُوهُ ﴾ [الأعراف : ١٥٨] ، بل هو مع ذلك الفعل ، ومجموعُهُما أخصُّ من العامِّ الَّذي ندَّعي تخصيصَهُ بالفعل .

المسألة السادسة : من فعل ما يخالف مقتضى العموم بحضرة الرسول ﷺ فلم يُنكره عليه ، فعدمُ الإنكار من الرسول ﷺ قاطعٌ في تخصيصِ العامِّ في حقِّ ذلك الفاعل .

أما في حقِّ غيره فإنَّ ثبت أنَّ حكمَهُ ﷺ في الواحد ، حكمُهُ في الكلِّ : كان ذلك التقريرُ تخصيصاً في حقِّ الكلِّ ، وإلّا فلا . والله أعلم .

الفصل الرابع في تخصيص المقطوع بالمظنون وفيه مسائل :

المسألة الأولى : يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا وهو قول الشافعي وأبي حنيفة ومالك رحمهم الله . وقال قوم : لا يجوز أصلاً . وقال عيسى بن أبان : إن كان قد خُصَّ قبل ذلك بدليلٍ مقطوعٍ به : جاز ، وإلا فلا .

وقال الكرخي : إن كان قد خُصَّ بدليلٍ منفصلٍ صار مجازاً : فيجوز ذلك . وإن خُصَّ بدليلٍ متصلٍ ، أو لم يُخصَّ أصلاً : لم يجز . وأما القاضي أبو بكر رحمه الله فإنه اختار التوقف .

لنا : أنَّ العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان ، وخبر الواحد أخص من العموم : فوجب تقديمه على العموم .
إنما قلنا : إنهما دليلان ؛ لأنَّ العموم دليل بالاتفاق .

وأما خبر الواحد فهو أيضاً دليل ؛ لأنَّ العمل به يتضمن دفع ضررٍ مظنون : فكان العمل به واجباً : فكان دليلاً .

وإذا ثبت ذلك : وجب تقديمه على العموم ؛ لأنَّ تقديم العموم عليه يُفضي إلى إلغائه بالكلية : أمَّا تقديمه على العموم فلا يُفضي إلى إلغاء العموم بالكلية : فكان ذلك أولى ، كما في سائر المخصّصات .

وأما جمهور الأصحاب فقالوا : أجمعت الصحابة على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ، وبَيِّنُوهُ بخمسِ صور :

إحداها : أنهم خصَّصوا قوله تعالى : ﴿ يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النساء : ١١] بما رواه الصديق رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال : « نحنُ معاشرَ الأنبياءِ لا نُورِثُ » .

وثانيها : خصَّصوا عمومَ قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴾ [النساء : ١١] ، بخبر محمد بن مسلمة ، والمغيرة بن شعبة : أنه ﷺ : « جَعَلَ لِلجِدَّةِ السَّدَسَ » ؛ لأنَّ المتوفاة إِذَا خَلَفَتْ زَوْجاً وَبنتين وَجِدَّةً ، فللزَّوجِ الرَّبْعُ (=) ثَلَاثَةٌ ، وللبنتين الثَّلَاثانِ (=) ثمانية ، وللجِدَّةِ السَّدَسُ (=) اثْنانِ عالتِ المسألةُ إِلَى ثَلَاثَةِ عَشَرَ ، وَثمانيةٌ من ثَلَاثَةِ عَشَرَ أَقْلٌ من ثلثي التركة .

وثالثها : أنهم خصَّصوا قوله تعالى : ﴿ وَأَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [البقرة : ٢٧٥] بخبر أبي سعيد « في المنعِ من بيعِ الدرهمِ بالدرهمين » .

ورابعها : خصَّصوا قوله تعالى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] ، بخبر عبد الرحمن بن عوفٍ في المجوس : « سُنُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ » .

وخامسها : خصَّصوا قوله تعالى : ﴿ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ [النساء : ٢٤] بخبر أبي هريرة « في المنعِ من نكاحِ المرأةِ على عَمَّتِها ، وَخالَتِها وَبنتِ أَخِيها ، وَبنتِ أَخَتِها » .

ولقائل أن يقول : هل أَجمعتِ الصحابةُ على تَخْصِيصِ هَذِهِ الْعُمُومَاتِ فِي هَذِهِ الصُّوَرِ أَوْ مَا أَجمَعَتْ ؟ .

فإن قلتم : ما أَجمعوا فقد سقط دليلُكم ؛ وإن قلتم : أَجمعوا ، فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَقَالَ : الْمُخَصَّصُ لِهَذِهِ الْعُمُومَاتِ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ ؟

فإن قلت : لا بدّ لذلك الإجماع من مُستندٍ هو : هذه الأخبار ؟ إذ ربّ إجماعٍ خفيّ مستندٌ ، لاستغنائهم بالإجماع عنه .

سلّمنا : أنّ ذلك المستند هو هذه الأخبار ، لكن : لعلّ هذه الأخبار كانت متواترة عندهم ثم صارت آحاداً عندنا .

واحتجّ المانعون : بالإجماع ، والخبر ، والمعقول .

أما الإجماع فهو : أنّ عمر رضي الله عنه ردّ خبرَ فاطمة بنتِ قيسٍ ، وقال : « لا ندعُ كتابَ ربِّنا وسنةَ نبيِّنا ، لقولِ امرأةٍ لا ندري لعلّها نسيّت أو كذبت » .

وأما الخبر فما روي أنّه ﷺ قال : « إذا روي عني حديثٌ فاعرضوه على كتابِ الله ، فإن وافقه فاقبلوه ، وإن خالفه فردوه » ؛ والخبر الذي يخصّص الكتاب ، على مخالفة الكتاب : فوجب ردّه .

وأما المعقول فوجهان :

الأوّل : أنّ الكتابَ مقطوعٌ به ، وخبرُ الواحدِ مظنونٌ ، والمقطوعُ أولى من المظنون .

والثاني : أنّ النسخَ تخصّصٌ في الأزمانِ والتخصّيصُ تخصّصٌ في الأعيانِ ؛ فنقول : لجوازِ التخصّيصِ بخبرِ الواحدِ في الأعيانِ لكان لأجلِ أنّ تخصّيصَ العامِّ أولى من إلغائه الخاصِّ ؛ وهذا المعنى قائمٌ في النسخِ : فكان يلزمُ جوازُ النسخِ بخبرِ الواحدِ ، ولما لم يجر ذلك : علمنا أنّ ذلك أيضاً غيرُ جائزٍ .

والجوابُ عن الأوّلِ : أنّا لا ندّعي تخصّيصَ العمومِ بكلِّ ما جاء من أخبارِ الأحادِ حتّى يكونَ ذلك علينا ؛ وإنما نجوزُه بالخبرِ الذي لا يكونُ راويه متهماً بالكذبِ والنسيانِ ؛ وهذا الشرطُ ما كان حاصلاً هنا ؛ لأنّ عمر رضي الله

عنه قَدْحَ في روايتها بذلك : فلم يكن قادحاً في غرضنا ؛ بل هو بأن يكون حجةً لنا أولى ؛ وذلك : لأن عمر رضي الله عنه بين أن روايتها إنما صارت مردودة لكون الراوي غير مأمونٍ من الكذب والنسيان ، ولو كان خبر الواحد المقتضي لتخصيص الكتاب مردوداً كيف ما كان لما كان لذلك التعليل وجه .

وعن الثاني : أن ما ذكرتموه يقتضي أن لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فإن قلتم : إن ما يقتضي تخصيص الكتاب ، لا يكون على خلافه . قلنا في مسألتنا ذلك بعينه .

وعن الثالث : أن البراءة الأصلية يقينية ، ثم إننا نتركها بخبر الواحد : فبطل قولكم : إن المقطوع لا يترك بالمظنون .

ثم نقول : لا نسلم حصول التفاوت ؛ وبيانه من وجهين :

الأول : أن الكتاب مقطوع في متبه مظنون في دلاليته ؛ والخبر مظنون في دلاليته ؛ فلم قلتم إنه حصل التفاوت بينهما على هذا التقدير ؟ !

الثاني : أن الدليل القاطع لما دل على وجوب العمل بالخبر المظنون : لم يكن وجوب العمل مظنوناً ؛ لأن تقدير ذلك : أن الله تعالى قال : مهما حصل في قلبكم ظن صدق الراوي فاقطعوا أن حكمي ذلك .

فإذا وجدنا ذلك الظن ، واستدللنا به على الحكم : كنا قاطعين بالحكم ؛ وإذا كان كذلك فلم قلتم : إن التفاوت حاصل على هذا التقدير ؟ .

وعن الرابع : أن الأصوليين اعتمدوا في الجواب على حرف واحد وهو : أن العقل ليس يأبى ذلك ، وإنما فصلنا بينها لإجماع الصحابة على الفصل بينهما ؛ فقبلوا خبر الواحد في التخصيص ، وردوه في النسخ .

وهذا الجواب ضعيف : لأننا بينّا : أنّ الذي عولوا عليه في أنهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص ضعيف .

وإذا ثبت ذلك فنقول : ثبت بما ذكرنا : أنّ القياس يقتضي أنّه لو قبل خبر الواحد في التخصيص : لوجب قبوله في النسخ ؛ وثبت بالاتفاق أنهم ما قبلوه في النسخ فوجب أن يقال : إنهم ما قبلوه في التخصيص أيضاً ، ضرورة العمل بالدليل .

والجواب الصحيح لا يحصل إلا بذكر الفرق بينهما وهو : أنّ التخصيص أهون من النسخ ، ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف تأثيره في الأقوى . والله أعلم .

تنبيه : فأما قول عيسى بن أبان ، والكرخي فمبتنيان على حرف واحد وهو : أنّ العام المخصوص عند عيسى مجاز ؛ والعام المخصوص بالدليل المنفصل مجاز عند الكرخي ؛ وإذا صار مجازاً صارت دلالتُه مظنونة ، ومنتُه مقطوعاً ، وخبر الواحد : منتُه مظنون ، ودلالته مقطوعة : فيحصل التعادل .

فأما قبل ذلك : فإنه حقيقة في العموم فيكون قاطعاً في متنبه ، وفي دلالته : فلا يجوز أن يرجح عليه المظنون .

فهذا هو مأخذهم ، والكلام عليه هو ما تقدّم . والله أعلم .

المسألة الثانية : يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس وهو : قول الشافعي وأبي حنيفة ، ومالك ، وأبي الحسين البصري ، والأشعري ، وأبي هاشم أخيراً . ومنهم : من منع منه مطلقاً وهو قول الجبائي ، وأبي هاشم أولاً .

ومنهم : من فصل ثم ذكروا فيه وجوهاً أربعة :

الأول : قول عيسى بن أبان : إن تطرّق التخصيص إلى العموم جاز وإلا فلا .

والثاني : قول الكرخي وهو : أنه إن خصّ بدليل منفصل جاز ؛ وإلا فلا .

والثالث : قول كثير من فقهاءنا ومنهم ابن سريج : يجوز بالقياس الجليّ دون الخفيّ . ثم اختلفوا في تفسير الجليّ والخفيّ ، على ثلاثة أوجه : أحدها : أن الجلي هو قياس المعنى ، والخفي هو : قياس الشبه . وثانيها : أن الجلي هو مثل قوله ﷺ : « لا يقضي القاضي وهو غضبان » ؛ وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن إتمام الفكر حتى يتعدى إلى الجائع والهاقن . وثالثها : قول أبي سعيد الاصطخري وهو أن الجلي هو : الذي إذا قضى القاضي بخلافه ينتقض قضاؤه .

والرابع : قول الغزالي رحمه الله وهو : أن العام والقياس إن تفاوتا في إفادة الظن رجحنا الأقوى ؛ وإن تعادلا : توقّفنا .

وأما القاضي أبو بكر ، وأمام الحرمين فقد ذهبّا إلى الوقف .

قال إمام الحرمين : والقول بالوقف يشارك القول بالتخصيص من وجه ، وبيانه من وجه :

أما المشاركة فلأن المطلوب من تخصيص العام بالقياس إسقاط الاحتجاج بالعام والوقف يشاركه فيه .

وأما المباعدة فهي : أن القائل بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس ، والواقف لا يحكم به .

تنبيه : نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر

إلى عموم الخبر المتواتر ، وكنسبة قياس خبر الواحد إلى عموم خبر الواحد ،
والخلاف جارٍ في الكل . وكذا القول في قياس الخبر المتواتر بالنسبة إلى عموم
الكتاب ، وبالعكس .

أما قياس خبر الواحد إذا عارضه عموم الكتاب ، أو السنة المتواترة وجب
أن يكون تجويزه أبعد .

لنا : أن العموم ، والقياس دليلان متعارضان ، والقياس خاص : فوجب
تقديمه .

أما أن العموم دليل فبالإتفاق .

وأما أن القياس دليل فلأن العمل به دفع ضرر مظنون فكان العمل به
واجباً . وسيأتي تقرير هذه الدلالة في باب القياس إن شاء الله تعالى . وإذا ثبت
ذلك ، فالتقرير ما تقدم في المسألة الأولى .

واحتج المانعون بأمور :

أحدها : أن الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم ، والحكم المدلول عليه
بالقياس مظنون ، والمعلوم راجح على المظنون .

وثانيها : أن القياس فرع النص ، فلو خصصنا العموم بالقياس لقدمنا
الفرع على الأصل ، وإنه غير جائز .

وثالثها : أن حديث معاذ دل على أنه لا يجوز الاجتهاد إلا بعد فقد ذلك
الحكم في الكتاب والسنة ؛ وذلك يمنع من تخصيص النص بالقياس .

ورابعها : أن الأمة مجمعة : على أن من شرط القياس أن لا يرده النص
وإذا كان العموم مخالفاً له : فقد رده .

وخامسها : أنه لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به وقد تقدّم
تقريره .

والجواب عن الأول ما تقدم : وعن الثاني : أن القياس المخصّص للنص
يكون فرعاً لنص آخر وحينئذ يزول السؤال .

فإن قلت : لما كان القياس فرعاً لنص آخر ، فكل مقدمة لا بد منها في
دلالة النص على الحكم كانت معتبرة في الجانبين ، وأما المقدمات التي لا بد منها
في دلالة القياس فهي مختصة بجانب القياس فقط .

فإذن : إثبات الحكم بالقياس يتوقف على مقدمات أكثر ، وبالعوم على
مقدمات أقل : فكان إثبات الحكم بالعموم أظهر من إثباته بالقياس ،
والأقوى لا يصير مرجوحاً بالأضعف .

قلت : قد تكون دلالة بعض العمومات على مدلوله أقوى ، وأقل
مقدمات من دلالة عموم آخر على مدلوله .

وعند هذا يظهر : أن الحق ما قاله الغزالي رحمه الله وهو : أن دلالة
العموم المخصوص على مدلوله ، إذا افتقرت إلى مقدمات كثيرة ، ودلالة
العموم الذي هو أصل القياس إذا افتقرت إلى مقدمات قليلة بحيث تكون تلك
المقدمات المعتبرة في القياس معادلة لمقدمات قليلة بحيث تكون تلك المقدمات
مع المقدمات المعتبرة في القياس معادلة لمقدمات العموم المخصوص أو أقل :
جاز ؛ وحينئذ لا يتوجه ما قالوه .

وعن الثالث : أن حديث معاذ إن اقتضى أنه لا يجوز تخصيص الكتاب
والسنة بالقياس : فليقتض أن لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ؛ ولا
شك في فساد ذلك .

وعن الرابع : أن نقول : ما الذي تريدُ بقولك : شرط القياس أن لا يدفعه النص ؟ .

إن أردتم : أن شرطه أن لا يكون رافعاً لكل ما اقتضاه النص فحق .

وإن أردتم : أن لا يكون رافعاً لشيء مما اقتضاه النص فهو عين المتنازع .

وعن الخامس : ما تقدم في المسألة الأولى .

المسألة الثالثة : إذا قلنا : المفهوم حجة فلا شك أن دلالة أضعف من دلالة المنطوق ؛ فهل يجوز تخصيص العام به ؟ . مثاله : إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم ثم قال الشارع : في سائمة الغنم زكاة : فهذا مفهوم يقتضي تخصيص ذلك العام .

ولقائل أن يقول : إنما رجحنا الخاص على العام ؛ لأن دلالة الخاص على ما تحته أقوى من دلالة العام على ذلك الخاص ؛ والأقوى راجح .

وأما ما هنا فلا نسلم أن دلالة المفهوم على مدلوله أقوى من دلالة العام على ذلك الخاص ، بل الظاهر أنه أضعف . وإذا كان كذلك : كان تخصيص العام بالمفهوم ترجيحاً للأضعف على الأقوى ؛ وأنه لا يجوز . والله أعلم .

القول في بناء العام على الخاص

إذا روي عن رسول الله ﷺ خبران : خاص ، و عام وهما كالمتناهين فيما أن نعلم تاريخهما ، أو لا نعلم .

فإن علمنا التاريخ : فإما أن نعلم مقارنتهما ، أو نعلم تراخي أحدهما عن الآخر .

فإن علمنا مقارنتهما نحو أن يقول : في الخيل زكاة ، ويقول عقيبه : ليس في الذكور من الخيل زكاة فالواجب : أن يكون الخاص مخصصاً للعام . ومنهم من قال : بل ذلك القدر من العام ، يصير معارضاً للخاص .
لنا وجوه :

الأول : أن الخاص أقوى دلالة على ما يتناولهُ من العام ، والأقوى راجح : فالخاص راجح . بيان الأول : أن العام يجوز إطلاقهُ من غير إرادة ذلك الخاص ، أما ذلك الخاص فلا يجوز إطلاقهُ من غير إرادة ذلك الخاص : فثبت أنه أقوى .

الثاني : أن السيد إذا قال لعبد : اشتر كل ما في السوق من اللحم ثم قال عقيبه : لا تشتري لحم البقر : فهم منه إخراج لحم البقر من كلامه الأول .
الثالث : أن إجراء العام على عمومهِ : إلغاء للخاص ، واعتبار الخاص لا يوجب إلغاء واحدٍ منها : فكان ذلك أولى .

فإن قلت : هلا حملتم قوله : في الخيل زكاة على التطوع ، وقوله : لا زكاة في الذكور من الخيل على نفي الوجوب ، وهذا وإن كان مجازاً لكن التخصيص أيضاً مجاز : فلم كان مجازكم أولى من مجازنا ١٩ .

قلت إنا نفرض الكلام فيما إذا قال : أوجبت الزكاة في الخيل ثم قال : لا أوجبها في الذكور من الخيل .

ولأن قوله : في الخيل زكاة ، يقتضي وجوبها في الإناث والذكور فلو حملناه على التطوع لكنا قد عدلنا باللفظ عن ظاهره في الإناث ؛ لدليل لا يتناول

الإناث وليس كذلك إذا أخرجنا الذكور في قوله : في الخيلِ زكاةً ؛ لأننا نكون قد أخرجنا من العام شيئاً لدليل يتناوله ، واقتضى إخراجهُ . أما إذا علمنا تأخير الخاص عن العام فإن ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام كان ذلك بياناً للتخصيص .

ويجوز ذلك عند من يجوز تأخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين منه .

وإن ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام : كان ذلك نسخاً وبياناً لمراد المتكلم فيما بعد ، دون ما قبل ؛ لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة . أما إن كان العام متأخراً عن الخاص فعند الشافعي وأبي الحسين البصري : أن العام يبتنى على الخاص ، وهو المختار . وعند أبي حنيفة ، والقاضي عبد الجبار بن أحمد : أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم . وتوقف ابن القاص فيه .

لنا وجوه :

الأول : الخاص أقوى دلالة على ما يتناوله من العام ؛ والأقوى راجح : فالخاص راجح .

الثاني : أن إجراء العام على عمومهِ يُوجب إلغاء الخاص ، واعتبار الخاص لا يُوجب إلغاء واحدٍ منهما : فكان أولى .

واحتج أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله بأمور :

أحدها : ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال : كُنَّا نأخذ بالأحداث ، فالأحدث . فإذا كان العام متأخراً ، كان أحدث : فوجب الأخذ

به .

وثانيها : لفظانٍ تعارضاً ، وعلمَ التاريخُ بينهما : فوجبَ تسليطُ الأخيرِ على السابقِ ، كما لو كانَ الأخيرُ خاصّاً . واحترزنا بقولنا : لفظانٍ عن العامِّ الَّذي يخصُّه العقلُ ، فإنَّ هناك سَلَطَنا المتقدِّمَ .

وثالثُها : أنَّ اللَّفْظَ العامَّ في تناوُلِهِ لِأَحَادٍ ما دخلَ تحتهُ يجري مجرى ألفاظٍ خاصَّةٍ ، كُلُّ واحدٍ منها يتناولُ واحداً فقط من تلكَ الأحادِ ؛ لأنَّ قوله تعالى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] ، قائم مقامَ قوله : اقْتُلُوا زَيْداً الْمُشْرِكَ ، اقْتُلُوا عَمراً ، اقْتُلُوا خالداً ، ولو قالَ ذلكَ بعدما قالَ : لا تَقْتُلُوا زَيْداً لكانَ الثاني ناسخاً .

واحْتِجَّ ابنُ القاصِّ على التوقُّفِ : بأنَّ هذينِ الخطابينِ كُلُّ واحدٍ منهما : أعمُّ من الآخرِ من وجهٍ ، وأخصُّ من وجهٍ آخرٍ ؛ لأنَّه إذا قالَ : لا تَقْتُلُوا الْيَهُودَ ، ثم قالَ بعده : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ فقوله : لا تَقْتُلُوا الْيَهُودَ أخصُّ من قوله : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ من حيثُ إنَّ اليهوديَّ أخصُّ من المُشْرِكِ ، وأعمُّ منه من حيثُ إنَّه دخلَ في المتقدِّمِ من الأوقاتِ ما لم يدخلْ في المتأخِّرِ وهو : ما بينَ زمانٍ ورودِ المتقدِّمِ والمتأخِّرِ .

فظهرَ : أنَّ الخاصَّ المتقدِّمَ أعمُّ في الأزمانِ وأخصُّ في الأعيانِ ، والعامُّ المتأخِّرُ بالعكسِ ؛ فكلُّ واحدٍ منها أعمُّ من الآخرِ من وجهٍ ، وأخصُّ من وجهٍ آخرٍ وإذا ثبتَ ذلكَ : وجبَ التوقُّفُ والرجوعُ إلى الترجيحِ ، كما في كلِّ خطابينِ هذا شأنهما .

والجوابُ عن الأولِ : أنَّ هذا قولُ الصحابيِّ فيكونُ ضعيفَ الدلالةِ فنخصُّه بما إذا كانَ الأحدثُ هو الخاصُّ .

وعن الثاني : أنَّ الفرقَ ما ذكرنا : من أنَّ الخاصَّ أقوى من العامِّ :

فوجب تقديمه عليه ؛ ولأننا لو لم نسلط الخاص المتأخر على العام المتقدم : لزم إلغاء الخاص . أما لو لم نسلط العام المتأخر ، على الخاص المتقدم فلا يلزم ذلك : فظهر الفرق .

وعن الثالث : أنه إذا كان اللفظ عاماً احتمل التخصيص وليس كذلك إذا كان خاصاً ، ولهذا لو كان قوله : لا تقتلوا اليهود مقارناً لقوله : ﴿ أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] : لخصه . ولو قارن المفصل : لناقضه ، ولم يخصه ؛ لأن الخاص لا يحتل التخصيص .

وأما الذي تمسك به ابن القاص : فهو ضعيف ؛ لأنه فرض الخاص المتقدم نهياً : فلا جرم عم الأزمان ؛ وفرض العام المتأخر أمراً : فلا جرم لم يعم الأزمان : فصح له ما ادعاه من كون الخاص أعم من العام من هذا الوجه .

أما لو فرضنا الخاص المتقدم أمراً ، والعام المتأخر نهياً فإنه لا يستقيم كلامه ؛ لأن الخاص المتقدم لا شك أنه خاص في الأعيان وهو أيضاً خاص في الأزمان ؛ لأن الأمر لا يفيد التكرار .

أما العام المتأخر فإذا فرضناه نهياً : كان أعم من المتقدم في الأعيان بالاتفاق ، وفي الأزمان أيضاً ؛ لأن الأمر لا يتناول كل الأزمان ، بل يتناول زماناً واحداً . فها هنا : المتأخر أعم من المتقدم من كل الوجوه : فبطل ما قالوه . والله أعلم .

أما إذا لم يعرف التاريخ بينهما فعند الشافعي رضي الله عنه : أن الخاص منها يخص العام . وعند أبي حنيفة رضي الله عنه : يتوقف فيهما ، ويرجع إلى غيرهما ، أو إلى : ما يرجح أحدهما على الآخر . وهذا سديد على أصله ؛ لأن

الخاصّ دائريّين أن يكون منسوخاً ، وبين أن يكون مخصّصاً ، وناسخاً مقبولاً ،
وناسخاً مردوداً . وعند حصول التردّد : يجب التوقّف .
واعتمد أصحابنا فيه على وجهين :

أحدهما : أنه ليس للخاصّ مع العامّ إلا أن يُقارَنه ، أو يتقدّمه ، أو
يتأخّر عنه . وقد ثبت تخصيصُ العامّ بالخاصّ عندنا على التقديرات الثلاثة ؛
فعند الجهل بالتاريخ يكون الحكم أيضاً كذلك . وهذا ضعيف ؛ لأنّ الخاصّ
المتأخّر عن العامّ إن ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ : كان تخصيصاً . وإن
ورد بعده : كان نسخاً .

وعلى هذا نقول : إن كان العامّ والخاصّ مقطوعين ، أو مظنونين ، أو
العامّ مظنوناً ، والخاصّ مقطوعاً : وجب ترجيح الخاصّ على العامّ ؛ لأنّ الخاصّ
دائريّين أن يكون ناسخاً ، أو مخصّصاً .

وعلى التقديرين : فالخاصّ مقدّم في هذه الصّورة .

أمّا إذا كان العامّ مقطوعاً به ، والخاصّ مظنوناً فتقدير أن يكون الخاصّ
مخصّصاً وجب العمل به ؛ لأنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز .
لكنّ بتقدير أن يكون ناسخاً : لم يجب العمل به ؛ لأنّ نسخ الكتاب
بخبر الواحد لا يجوز .

فالخاصّ : أن الخاصّ دائريّين أن يكون مخصّصاً ، وبين أن يكون
ناسخاً مقبولاً ، وبين أن يكون ناسخاً مردوداً . وإذا كان كذلك : لم يجب
تقديم الخاصّ على العامّ مطلقاً .

الثاني : أن العموم يُخصّص بالقياس مطلقاً فلأنّ يُخصّص بخبر الواحد أولى .
وهو ضعيف ؛ لأنّ القياس يقتضي أصلاً يُقاس عليه فذلك الأصل إن كان

متقدماً على العام : لم يميز القياس عليه عندنا . وكذا القول إذا لم يُعرف تقدمه وتأخره : لا يجوز القياس عليه .

والمعتمد : أن فقهاء الأمصار في هذه الأعصار يُخصّصون أعم الخبرين بأخصهما ، مع فقد علمهم بالتاريخ .

فإن قلت : إن ابن عمر رضي الله عنهما لم يخص قوله تعالى : ﴿ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ ﴾ [النساء : ٢٣] ، بقوله ﷺ : « لا تحرم الرضعة ، ولا الرضعتان »

وعنه أيضاً أنه لما سُئل عن نكاح النصرانية حرّمه ؛ محتجاً بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ ﴾ [البقرة : ٢٢١] ، وجعل هذا العام رافعاً لقوله تعالى : ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ [المائدة : ٥] ، مع خصوصيه .

قلت : ادّعينا إجماع أهل هذه الأعصار ويُحتمل ، أن يكون ابن عمر امتنع من ذلك لدليل .

تنبيه : إن الحنفية لما اعتقدوا : أن الواجب في مثل هذا العام والخاص ، إماماً التوقُّف ، وإماماً الترجيح ذكر عيسى بن أبان ثلاثة أوجه في الترجيح : أحدها : اتفاق الأمة على العمل بأحدها .

وثانيها : عمل أكثر الأمة بأحد الخبرين ، وعيَّهم على من لم يعمل به . كعملهم بخبر أبي سعيد ، وعيَّهم على ابن عباس حين نفى الربا في النقدين .

وثالثها : أن تكون الرواية لأحدهما أشهر .

وزاد أبو عبد الله البصري ، وجهين آخرين :

أحدهما : أن يتضمَّن أحد الخبرين حكماً شرعياً .

وثانيهما : أن يكون أحد الخبرين بياناً للآخر بالاتِّفاق ، كاتِّفَاقِهِم على أن قوله ﷺ : « لا قطع إلا في ثمن المجن » بيان لآية السرقة .

قال أبو الحسين البصري رحمه الله : هذه الأمور أماره ، لتأخُّر أحد الخبرين ؛ لأنَّ الخبر لو كان متقدِّماً منسوخاً لما اتَّفَقَت الأئمَّة على استعماله ، ولا عابوا من ترك استعماله ، ولما كان نقله أشهر ، ولما أجمعوا على كونه بياناً لناسخه . وكون الحكم غير شرعي يقتضي كون الخبر الذي تضمَّنهُ مصاحباً للعقل ، وأنَّ الخبر المتضمَّن للحكم الشرعي متأخِّر . وهذا الوجه ضعيف . والله أعلم .

القول فيما ظنَّ أنه من مخصصات العموم مع أنَّه
ليس كذلك وفيه مسائل

المسألة الأولى : الخطاب الذي يردُّ جواباً عن سؤالٍ سائلٍ إمَّا أن لا يكون مستقلاً بنفسه ، أو يكون .

والأول على قسمين :

لأنَّ عدم استقلاله إمَّا أن يكون لأمرٍ يرجع إليه ، كقوله ﷺ وقد سُئِلَ عن بيع الرطب بالتمر : أَيْتَقَصُّ إِذَا جَفَّ ؟ قالوا : نعم ، قال : فلا ، إذن .

وإمَّا أن يكون لأمرٍ يرجع إلى العادة كقوله : والله لا آكل ، في جواب من يقول : كُلْ عِنْدِي ؛ لأنَّ هذا الجواب مستقلٌّ بنفسه ، غير أنَّ العرف اقتضى عدم استقلاله حتَّى صار مفتقراً إلى السبب الذي خرج عليه .

والقسم الثاني على ثلاثة أنواع : لأنَّ الجواب إمَّا أن يكون أخصُّ ، أو

مساوياً أو أعم . والأعمُّ إمَّا أن يكونَ أعمُّ ممَّا سُئِلَ عنه كقوله ﷺ لما سُئِلَ عن
بئر بضاعة : « الماء طهور لا ينجسه شيء » . أو يكونَ أعمُّ في غير ما سُئِلَ عنه
كقوله ﷺ وقد سُئِلَ عن ماء البحر : « هو الطهور مأوؤه ، الحل مبيته » .

إذا عرفتَ هذه الأقسامَ فنقول : أمَّا الجوابُ الَّذِي لا يستقلُّ بنفسِهِ فإنه
يفيدُ مع سببه فيكونُ السببُ موجوداً في كلامِ المجيبِ تقديراً ، وإلا لم يُفدَ .

ولو أنَّ المتكلِّمَ أتى بالسببِ في كلامِهِ فقال : والله لا آكلُ عندكَ لكانَ
اليمينُ مقصوراً على الأكلِ عندهُ .

وأمَّا الجوابُ المستقلُّ المساوي ، فلا إشكالَ فِيهِ : وأمَّا الأخصُّ فهو جائزٌ
بثلاثِ شرائطَ :

أحدها : أن يكونَ فيما خرجَ عن الجوابِ ، تنبيهٌ على ما لم يخرجْ منه .

وثانيها : أن يكونَ السائلُ من أهلِ الاجتهادِ .

وثالثها : أن لا تفوتَ المصلحةُ ، باشتغالِ السائلِ بالاجتهادِ .

وبدونِ هذه الشرائطِ ، لا يجوزُ . وأمَّا إذا كانَ الجوابُ أعمُّ في غير ما
سُئِلَ عنه ، فلا شبهةَ في أَنَّهُ يجري على عمومِهِ . أمَّا إذا كانَ الجوابُ أعمُّ ممَّا
سُئِلَ عنه فالحقُّ : أنَّ العبرةَ بعمومِ اللَّفْظِ ، لا بخصوصِ السببِ : خلافاً
للمزنيِّ ، وأبي ثورٍ ؛ فإنَّهما زَعَمَا : أنَّ خصوصَ السببِ يكونُ مخصصاً لعمومِ
اللفظِ . قال إمامُ الحرمين : وهو الَّذِي صحَّ عن الشافعي رضي الله عنه .

لنا وجهان :

الأول : أنَّ المقتضيَ للعمومِ قائمٌ وهو اللَّفْظُ الموضوعُ للعمومِ ،
بالمعارضِ الموجودِ وهو : خصوصُ السببِ لا يصلحُ معارضاً ؛ لأنَّه لا منافاةَ

بينَ عمومِ اللَّفْظِ ، وخصوصِ السَّبَبِ ؛ فإنَّ الشارعَ لو صرح وقال : يجب عليكم أنْ تَحْمِلُوا اللَّفْظَ الْعَامَّ عَلَى عَمُومِهِ ، وأنْ لَا تَخْصُصُوهُ بخصيصٍ سَبَبِهِ كَانَ ذَلِكَ جَائِزاً ، والعلمُ بجوازه ضروريٌّ .

الثاني : أنَّ الأُمَّةَ مجمعةً على أنَّ آيَةَ اللَّعَانِ ، وَالظَّهَارِ وَالسَّرْقَةِ وغيرها إنما نزلتْ في أقوامٍ معيّنينَ مع أنَّ الأُمَّةَ عَمَّمُوا حَكْمَهَا ، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ : إِنَّ ذَلِكَ التَّعْمِيمَ خِلَافُ الْأَصْلِ .

واحتجَّ المخالفُ : بأنَّ المرادَ من ذلكَ الخطابِ إمَّا بيانُ ما وقعَ السؤالُ عنه أو غيرهُ . فإنَّ كَانَ الْأَوَّلَ : وجَبَ أَنْ لَا يُزَادَ عَلَيْهِ ؛ وَذلكَ يَقْتَضِي أَنْ يَتَخَصَّصَ بِتَخْصُّصِ السَّبَبِ . وإنَّ كَانَ الثَّانِي : وجَبَ أَنْ لَا يَتَأَخَّرَ ذَلِكَ الْبَيَانُ عَنْ تِلْكَ الْوَاقِعَةِ .

والجوابُ : أنَّ ما ذَكَرَهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْحُكْمُ مَقْصُوراً عَلَى ذَلِكَ السَّائِلِ ، وفي ذَلِكَ الزَّمَانِ ، وَالْمَكَانِ ، وَالْهَيْئَةِ .

وأيضاً : فَلَيْمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ السُّؤَالُ الْخَاصُّ اقْتَضَى ذَلِكَ الْبَيَانُ الْعَامُّ ؟ لَا بَدَّ عَلَى امْتِنَاعِهِ مِنْ دَلِيلٍ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

تنبيهٌ : هذا الْعَامُّ وَإِنْ كَانَ حُجَّةً فِي مَوْضِعِ السُّؤَالِ ، وفي غيرهِ إِلَّا أَنَّ دَلَالَتَهُ عَلَى مَوْضِعِ السُّؤَالِ ، أَقْوَى مِنْهَا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ . وهذا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمَرْجُّحاتِ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

المسألةُ الثَّانِيَةُ : الْحَقُّ : أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَخْصِصُ الْعُمُومِ بِمَذْهَبِ الرَّائِي وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِأَنَّهُ قَالَ : إِنْ كَانَ الرَّائِي حَمَلَ الْحَبَرَ عَلَى أَحَدٍ تَحْمَلِيَّةً : صَرَتْ إِلَى قَوْلِهِ ؛ وَإِنْ تَرَكَ الظَّاهَرَ : لَمْ أَصِرْ إِلَى قَوْلِهِ خِلَافاً لِعِيسَى بْنِ أَبَانَ .

ومثاله : خبرُ أبي هريرة « في أنَّ الإناءَ يُغسَلُ من ولوغِ الكلبِ سبعاً » ؛
فإنَّه خَصَّ ذلكَ بمذهبِ أبي هريرة في أنَّه يُغسَلُ ثلاثاً .

ومنهم من فصل فقال : إنَّ وُجِدَ خبرٌ يقتضي تخصيصه ، أو وجدَ في
الأصول ما يقتضي ذلك : لم يُخصَّ الخبرُ بمذهبه ؛ وإلا ، خَصَّ بمذهبه .

لنا : أنَّ مخالفةَ الراوي تحتلُّ أقساماً ثلاثة : طرفين ، وواسطة :

أما طرفُ الإفراطِ فهو أنَّ يُقالَ : الراوي عالمٌ بالضرورة أنه ﷺ أراد
بذلك العامَّ الخاصَّ : إما لخبرٍ آخر قاطعٍ يقتضي ذلك ، أو لشيءٍ من قرائنِ
الأحوالِ . وهذا الاحتمالُ يعارضُهُ أنَّه لو كانَ كذلك لوجبَ : على الراوي أن
يبينَ ذلك ؛ إزالةً للتهمة عن نفسه ، وللشبهة .

وأما طرفُ التفريطِ فهو أنَّ يُقالَ : إنَّه تركَ العمومَ بمجردِ الهوى . وهو
معارضٌ بما أنَّ الظاهرَ من عدليته خلافه .

وأما الوسطُ فهو : أنَّه خالفه بدليلٍ ظنُّه أقوى منه : إما خبرٌ محتملٌ ، أو
قياسٌ .

وذلك الظنُّ يحتملُ أن يكونَ خطأً ، ويحتملُ أن يكونَ صواباً .

وإذا تعارضتِ الاحتمالات ، وفي مخالفةِ الراوي : وجبَ تساقطُها
والرجوعُ إلى العمومِ .

واحتجَّ المخالفُ : بأنَّ مخالفةَ الراوي إنَّ كانت لا عن طريقٍ : كانَ ذلكَ
قادحاً في عدليته ، فالقدحُ في عدليته قدحٌ في متنِ الخبرِ .

وإن كانت عن طريقٍ : فذلك الطريقُ إما محتملٌ ، أو قاطعٌ ، ولو كانَ

الدليل محتملاً لذكره : إزالة للتهمة عن نفسه ، والشبهة عن غيره ؛ ولما بطل ذلك : تعين القطع .

والجواب : أن إظهاره لذلك الدليل المحتمل إنما يجب عليه مع من ناظره . فلعله لم تتفق تلك المناظرة .

سلمنا أنه ذكره ، لكن : لعله لم ينقل ، أو نقل : لكنه لم يشتهر . والله أعلم .

المسألة الثالثة : الحق : أنه لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه : خلافاً لأبي ثور .

مثاله : قوله ﷺ : « إنما إهاب دُبْعٍ فقد طُهرَ » قَالَ : المراد جلدُ الشاة ؛ لأنه قَالَ ﷺ في جلدِ شاةٍ ميمونة : « دَبَاغُهَا طَهُورُهَا » .

لنا : أن المخصَّصَ للعام لا بدَّ وأن يكونَ بينهُ وبينَ العام منافاةً ، ولا منافاةً بينَ كلِّ شيءٍ وبعضِهِ ؛ لأنَّ الكلَّ محتاجٌ إلى البعضِ ، والمحتاجُ إليه لا ينافي المحتاج .

احتجَّ المخالفُ : بأنَّ تخصيصَ الشيء بالذكر يدلُّ على نفيِ الحكم عما عداه ؛ فتخصيصُ الخاصِّ بالذكر : يدلُّ على نفيِ الحكمِ عن غيره : وذلك يقتضي تخصيصَ العام .

والجوابُ : أننا لا نقولُ بدليلِ الخطابِ . سلمناه ؛ لكنَّ التمسكَ بظاهرِ العمومِ أولى من التمسكِ بالمفهومِ ، على ما تقدم .

المسألة الرابعة : اختلفوا في التخصيصِ بالعادات . والحقُّ أن نقولَ : العاداتُ إما أن يُعلمَ من حَالِهَا أنها كانتْ حاصلةً في زمانِ الرسولِ ﷺ وأنه ﷺ

ما كَانَ يَنْعُهُمْ مِنْهَا . أَوْ يُعْلَمَ أَنَّهَا مَا كَانَتْ حَاصِلَةً . أَوْ يُعْلَمَ وَاحِدٌ مِنْ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ .

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ : صَحَّ التَّخْصِصُ بِهَا ؛ لَكِنَّ الْمَخْصَصَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ : تَقْرِيرُ الرَّسُولِ ﷺ عَلَيْهَا .

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي : لَمْ يَجْزِ التَّخْصِصُ بِهَا ؛ لِأَنَّ أَفْعَالَ النَّاسِ لَا تَكُونُ حُجَّةً عَلَى الشَّرْعِ ، بَلْ لَوْ أَجْعَلُوا عَلَيْهِ : لَصَحَّ التَّخْصِصُ بِهَا ، لَكِنَّ الْمَخْصَصَ حِينَئِذٍ هُوَ : الْإِجْمَاعُ ، لَا الْعَادَةُ .

وَإِنْ كَانَ الثَّلَاثُ : كَانَ مُحْتَمَلًا لِلْقَسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ وَمَعَ احْتِمَالِ كَوْنِهِ غَيْرَ مَخْصَصٍ لَا يَجُوزُ الْقَطْعُ بِذَلِكَ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ : كَوْنُهُ مُخَاطَبًا هَلْ يَقْتَضِي خُرُوجَهُ عَنِ الْخُطَابِ الْعَامِّ ؟
أَمَّا فِي الْخَيْرِ فَلَا ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الْبَقَرَةُ : ٢٩] .
لِأَنَّ اللَّفْظَ عَامٌ ، وَلَا مَانِعَ مِنَ الدَّخُولِ .

وَأَمَّا فِي الْأَمْرِ الَّذِي جُعِلَ جُزَاءً كَقَوْلِهِ : مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَكْرَمْتُهُ فَيُشَبِّهُ أَنْ يَكُونَ كَوْنُهُ أَمْرًا قَرِينَةً مَخْصُصَةً . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ : الْخُطَابُ الْمُنَاوَلُ لَمَّا يَنْدَرِجُ فِيهِ النَّبِيُّ ﷺ وَالْأُمَّةُ كَقَوْلِهِ :
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ [الْبَقَرَةُ : ٢١] ، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [الْبَقَرَةُ : ١٠٤]
عَامٌّ فِي حَقِّهِمَا . وَمِنْهُمْ مَنْ خَصَّصَهُ بِالْأُمَّةِ قَالَ : لِأَنَّ مَنْصِبَ الرَّسُولِ ﷺ يَقْتَضِي
إِفْرَادَهُ بِالذِّكْرِ ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ : لِأَنَّ اللَّفْظَ عَامٌّ وَلَا مَانِعَ مِنْ دَخُولِ الرَّسُولِ ﷺ فِيهِ .

وَقَالَ الصِّيرْفِيُّ : كُلُّ خُطَابٍ لَمْ يُصَدَّرْ بِأَمْرِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
بِتَبْلِيغِهِ ، وَلَكِنْ وَرَدَ مُطْلَقًا فَالرَّسُولُ ﷺ مُخَاطَبٌ بِهِ كغَيْرِهِ .

وكل ما كان مصدراً بأمر الرسول بتبليغه فذلك لا يتناولُهُ . كقوله : ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الأعراف : ١٥٨] .

المسألة السابعة : الخطابُ المتناولُ لما يندرجُ فيه الحرُّ والعبدُ والمسلمُ والكافرُ : لا يخرجُ عنه العبدُ والكافرُ أمَّا العبدُ فلأنَّ اللَّفْظَ عامٌ ، وقِيَامُ المانعِ الَّذي يوجبُ التخصيصَ خلافُ الأصلِ .

وهذا القدرُ يُوجبُ دخولَ العبدِ فيه ، بل العبادةُ التي تترتبُ على المالكِيةِ لا تتحققُ في حقِّ العبدِ ؛ لأنَّ العبدَ ليسَ له صلاحيةُ المالكِيةِ ، فأما فيما عداهُ فهو داخلٌ فيه .

فإنَّ قلتَ : المانعُ من ذلكَ هو ما ثبتَ من وجوبِ خدمتهِ لسيِّدهِ في كلِّ وقتٍ يستخدمُهُ فيه ، وذلكَ يمنعهُ من العباداتِ في هذهِ الأوقاتِ .

فإنَّ قلتُم : إنَّما يلزمُهُ خدمةُ سيِّدهِ لو فرغَ من العباداتِ فنقولُ : لمَ كانَ تخصيصُ الدليلِ الدالِّ على وجوبِ خدمةِ السيِّدِ بما دلَّ على وجوبِ العبادةِ أولى من تخصيصِ ما دلَّ على وجوبِ العبادةِ بما دلَّ على وجوبِ خدمةِ السيِّدِ ؟ .

قلتُ : ما دلَّ على وجوبِ خدمةِ السيِّدِ في حكمِ العامِّ ، وما دلَّ على وجوبِ العباداتِ في حكمِ الخاصِّ ، لأنَّ كلَّ عبادةٍ يتناولها لفظٌ مخصوصٌ كآيةِ الصلاةِ وآيةِ الصيامِ ؛ والخاصُّ متقدِّمٌ على العامِّ .

وأما بيانُ أنَّ كونهُ كافراً لا يخرجُهُ عن العمومِ فقد ثبتَ في بابِ أنَّ الكفارَ مخاطبونَ بالشرائعِ . واللهُ أعلمُ .

المسألة الثامنة : قصدُ المتكلِّمِ بخطابهِ إلى المدحِ ، أو إلى الذمِّ لا يُوجبُ تخصيصَ العامِّ . ومنعَ بعضُ فقهاءنا من عمومِ قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة : ٣٤] وأبطلوا التعلُّقَ به في ثبوتِ الزكاةِ

في الحليّ ، وقالوا : القصدُ به ، إلحاقُ الدّمِّ بمنْ يكثرُ الذهبَ والفضّة ، وليسَ القصدُ به العمومُ .

والجوابُ : أنا فهمنا الدّمَّ من الآية ؛ لدلالة اللَّفْظِ عليه ، واللَّفْظُ دلٌّ على العمومِ : فوجبَ إثباتُهُ ، وليستْ دلالتها على الدّمِّ مانعةً من دلالتها على العمومِ .

المسألة التاسعة : عطفُ الخاصِّ على العامِّ ، لا يقتضي تخصيصَ العامِّ .

مثاله : أن أصحابنا لما احتجُّوا : على أن المسلم لا يُقتل بالذميّ ، بقوله ﷺ : « لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ » قالتِ الحنفيةُ : إنه ﷺ عطفَ عليه قوله : « وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ » ؛ فيكون معناه : ولا ذو عهد في عهده بكافر . ثم إن الكافرَ الَّذِي لَا يُقْتَلُ ذُو الْعَهْدِ بِهِ هُوَ : الْحَرْبِيُّ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْكَافِرُ الَّذِي لَا يُقْتَلُ بِهِ الْمُسْلِمُ هُوَ : الْحَرْبِيُّ ، تَسْوِيَةً بَيْنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ .

والكلامُ عليه يقع في مقامين :

الأوّل : أن لا نسلمُ أن قوله ﷺ : « وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ » معناه : ولا ذو عهدٍ في عهده بكافر .

بيانهُ : أن قوله ﷺ : « وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ » كلامٌ تامٌّ وإذا كانَ كذلك : لم يجز إضمارُ تلكِ الزيادةِ .

إنما قلنا : أنه كلامٌ تامٌّ ، لأنه قالَ : « وَلَا يُقْتَلُ ذُو عَهْدٍ » لكانَ من الجائزِ أن يتوهمَ منه متوهمٌ أن من وجدَ منه العهدُ ، ثم خرجَ عن عهده فلأنه لا يجوزُ قتلهُ ، فلما قالَ : في عهده علمنا : أن هذا النهيَ يختصُّ بكونِهِ في العهدِ .

وإذا ثبتَ أن هذا القدرَ كلامٌ تامٌّ : لم يجز إضمارُ تلكِ الزيادةِ ؛ لأنَّ

الاضمار على خلاف الأصل : فلا يصار إليه إلا لضرورة .

سلمنا : أن قوله ﷺ : « وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ » ، معناه ولا ذو عهد في عهده بكافٍ ، لكن لا نسلم أن هذا الكافراً كان هو : الحربي وجب أن يكون المراد بقوله : « لَا يَقْتُلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ » هو : الحربي .

بيانه : أن مقتضى العطف مطلق الاشتراك ، لا الاشتراك من كل الوجوه ؛ وإذا كان كذلك : لم يجب ما قالوه . والله أعلم .

المسألة العاشرة : اختلفوا : في أن العموم إذا تعقبه استثناء ، أو تقييد بصفة ، أو حكم وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما يتناول هل يجب أن يكون المراد بذلك العموم ، ذلك البعض فقط ، أم لا ؟ .

مثال الاستثناء قوله تعالى : ﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ [البقرة : ٢٣٦] ؛ ثم قال عز وجل : ﴿ وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ ﴾ [البقرة : ٢٣٧] فاستثنى العفو ، وعلقه بكناية راجعة إلى النساء .

ومعلوم أن العفو لا يصح إلا من المالكات لأموهين دون الصغيرة والمجنونة فهل يجب أن يقال : الصغيرة والمجنونة غير مرادة بلفظ النساء في أول الكلام ؟ .

مثال التقييد بالصفة قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق : ١] ، ثم قال : ﴿ لَا تَذَرِي لَعَلَّ اللَّهُ يُخْدِثَ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴾ [الطلاق : ١] يعني الرغبة في مراجعتيهن . ومعلوم أن ذلك لا يتأتى في الباتنة .

ومثال التقييد بحكم آخر قوله تعالى : ﴿وَالْمَطْلَقَاتُ يَرَبِّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ ، ثم قال : ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ [البقرة : ٢٢٨] . وهذا أيضاً لا يتأتى في البائين . إذا عرفت هذا فنقول : ذهب القاضي عبد الجبار : إلى أنه لا يجب تخصيص ذلك العموم بتلك الأشياء . ومنهم : من قطع بالتخصيص . ومنهم : من توقف . وهو المختار .

والدليل عليه : أن ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق ، وظاهر الكناية يقتضي الرجوع إلى كل ما تقدم ؛ لأن الكناية يجب رجوعها إلى المذكور المتقدم والمذكور المتقدم في الآية الأولى : وهو المطلقات لا بعضهن ، ألا ترى أن الإنسان إذا قال : من دخل الدار من عبيدي ضربته ، إلا أن يتوبوا ، انصرف ذلك إلى جميع العبيد ، وجرى مجرى أن يقول : إلا أن يتوب عبيدي الداخلون في الدار ؟ .

وإذا ثبت ذلك : فليست رعاية ظاهر العموم ، أولى من رعاية ظاهر الكناية : فوجب التوقف . والله أعلم .

القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص في حل المطلق على المقيّد وفيه مسائل :

المسألة الأولى : المطلق والمقيّد إذا وردا : فإمّا أن يكون حكم أحدهما مخالفاً لحكم الآخر ، أو لا يكون .

والأول : مثل أن يقول الشارع : آتوا الزكاة ، وأعتقوا رقبة مؤمنة ؛ ولا نزاع في أنه لا يحمل المطلق على المقيّد ها هنا ؛ لأنه لا تعلق بينهما أصلاً .

وأما الثاني : فلا يخلو إمّا أن يكون السبب واحداً ، أو يكون هناك سببان متماثلان ، أو مختلفان ، وكل واحد من هذه الثلاثة : فإمّا أن يكون الخطاب الوارد فيه أمراً ، أو نهياً فهذه أقسام ستّة فلتتكلّم فيها : أمّا إذا كان السبب واحداً وجب حمل المطلق على المقيّد ؛ لأنّ المطلق جزء من المقيّد ، والآتي بالكلّ آتٍ بالجزء لا محالة فالآتي بالمقيّد يكون عاملاً بالدليلين ، والآتي بغير ذلك المقيّد لا يكون عاملاً بالدليلين ، بل يكون تاركاً لأحدهما .

والعمل بالدليلين عند إمكان العمل بهما أولى من الإتيان بأحدهما . وإهمال الآخر .

فإن قيل : لا نسلم أنّ المطلق جزء من المقيّد بيانه : أنّ الإطلاق والتقييد ضدّان ، والضدّان لا يجتمعان .

سَلَمْنَا ذَلِكَ ؛ لَكِنَّ الْمَطْلُقَ لَهُ عِنْدَ عَدَمِ التَّقْيِيدِ حَكْمٌ وَهُوَ : تَمَكُّنُ الْمَكْلُفِ
مِنَ الْإِتْيَانِ بِأَيِّ فَرْدٍ شَاءَ مِنْ أَفْرَادِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ ، وَالتَّقْيِيدُ يَنَافِي هَذِهِ الْمُكْنَةَ .
فَلَيْسَ تَقْيِيدُ الْمَطْلُوقِ أَوَّلَى مِنْ حُلِّ الْمَقْيَدِ عَلَى النَّدْبِ ، وَعَلَيْكُمْ التَّرْجِيحُ .

وَالْجَوَابُ : أَمَّا أَنَّ الْمَطْلُقَ جُزْءٌ مِنَ الْمَقْيَدِ فَلَأَنَّا بَيَّنَّا : أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْمَطْلُوقِ
نَفْسُ الْحَقِيقَةِ ، وَالْمَقْيَدُ عِبَارَةٌ : عَنِ الْحَقِيقَةِ مَعَ قَيْدٍ زَائِدٍ ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْإِطْلَاقَ
أَحَدُ أَجْزَاءِ الْحَقِيقَةِ الْمَقْيَدَةِ .

قَوْلُهُ : الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ ضِدَّانِ .

قُلْنَا : إِنَّ عَنِيَّتَ بِالْإِطْلَاقِ كَوْنَ اللَّفْظِ دَالًّا عَلَى الْحَقِيقَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ
مَعَ حَذْفِ جَمِيعِ الْقَيُودِ السَّلْبِيَّةِ ، وَالْإِيجَابِيَّةِ فَلَا نَسَلُّمُ أَنَّ ذَلِكَ يَنَافِي التَّقْيِيدَ عَلَى
مَا بَيَّنَّاهُ . وَإِنَّ عَنِيَّتَ بِالْإِطْلَاقِ كَوْنَ اللَّفْظَةِ دَالَّةً عَلَى الْحَقِيقَةِ الْخَالِيَةِ عَنْ جَمِيعِ
الْقَيُودِ فَنَحْنُ لَا نَزِيدُ بِالْإِطْلَاقِ ذَلِكَ ، بَلِ الْأَوَّلُ . وَفَرْقٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ بِشَرَطٍ لَا ،
وَبَيْنَ الْحَقِيقَةِ بِلَا شَرَطٍ : فَإِنَّ عَدَمَ الشَّرَطِ ، غَيْرُ شَرَطٍ الْعَدَمِ .

وَأَيْضًا : فَشَرَطُ الْخَلْوِ عَنْ جَمِيعِ الْقَيُودِ غَيْرُ مَعْقُولٍ ؛ لِأَنَّ هَذَا الْخَلْوُ
قَيْدٌ .

قَوْلُهُ : الْمَطْلُوقُ لَهُ بِشَرَطِ عَدَمِ التَّقْيِيدِ حَكْمٌ وَهُوَ : التَّمَكُّنُ مِنَ الْإِتْيَانِ
بِأَيِّ فَرْدٍ شَاءَ ، مِنْ أَفْرَادِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ .

قُلْنَا : هَذَا الْحَكْمُ غَيْرُ مَدْلُولٍ عَلَيْهِ لَفْظًا ، وَالتَّقْيِيدُ مَدْلُولٌ عَلَيْهِ لَفْظًا
فَهُوَ : أَوَّلَى بِالرَّعَايَةِ .

وَأَمَّا فِي جَانِبِ النِّهْيِ فَهُوَ : أَنْ يَقُولَ : لَا تَعْتِقْ رَقَبَةً ، ثُمَّ يَقُولَ لَا تَعْتِقْ
رَقَبَةً كَافِرَةً ، وَالْأَمْرُ فِيهِ قَرِيبٌ مِمَّا مَرَّ .

الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ : اخْتَلَفُوا فِي الْحَكَمِ الْمَتَمَثِّلِينَ ، إِذَا أُطْلِقَ أَحَدُهُمَا ، وَقِيْدَ

الآخر وسببها مختلف . مثاله : تقييد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان ، وإطلاقها في كفارة الظهار وفيه ثلاثة مذاهب : إثنان طرفان ، والثالث هو الوسط : أما الطرفان فأحدهما : قول من يقول من أصحابنا : تقييد أحدهما يقتضي تقييد الآخر لفظاً .

وثانيهما : قول كافة الحنفية : إنه لا يجوز تقييد هذا المطلق بطريق ما البتة .

وثالثهما : القول المعتدل وهو مذهب المحققين من أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيّد . ولا ندعي وجوب هذا القياس ، بل ندعي : أنه إن حصل القياس الصحيح ثبت التقييد ، وإلا فلا .

واعلم : أن صحة هذا القول إنما تثبت إذا أفسدنا القولين الأولين .
أما الأول فضعيف جداً ؛ لأن الشارع لو قال : أوجب في كفارة القتل رقبة مؤمنة ، وأوجب في كفارة الظهار رقبة كيف كانت لم يكن أحد الكلامين مناقضاً للآخر : فعلمنا أن تقييد أحدهما لا يقتضي تقييد الآخر لفظاً .

إحتجوا : بأن القرآن كالكلمة الواحدة ، وبأن الشهادة لما قيّدت بالعدالة مرة واحدة ، وأطلقت في سائر الصور : حملنا المطلق على المقيّد : فكذا هاهنا .

والجواب عن الأول : أن القرآن كالكلمة الواحدة في أنه لا يتناقض لا في كل شيء ، وإلا : وجب أن يتقيّد كل عام ومطلق ، بكل خاص ومقيّد .

وعن الثاني : أنا إنما قيّدنا بالإجماع . وأما القول الثاني فضعيف ؛ لأن دليل القياس وهو : أن العمل به دفع للضرر المظنون عام في كل الصور .

شبهة المخالف : أن قوله أعتق رقبة يقتضي تمكين المكلف من إعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا ، فلودل القياس على أنه لا يجزيه إلا المؤمنة لكان

القياسُ دليلاً على زوالِ تلكِ المُكَنَّةِ الثابتةِ بالنصِّ : فيكونُ القياسُ ناسخاً ،
وإنَّه خلافُ الأصلِ .

والجوابُ : هذا لا يتمُّ على مذهبيكم ؛ لأنكم اعتبرتم سلامة الرقبة عن
كثيرٍ من العيوب ، فإنَّ كانَ اشتراطُ الإيمانِ نسخاً : فكذا نفى تلك العيوب
يكون ونسخاً .

أيضاً : فقله أعتق رقبة لا يزيدُ في الدلالةِ على اللَّفْظِ العامِّ ، وإذا جازَ
تخصيصُ العامِّ بالقياسِ : فلأنَّ يجوزَ هذا التخصيصُ به أولى .

تنبيهٌ : إذا أطلقَ الحكمُ في موضعٍ وقيدَ مثلهُ في موضعين بقيسدين
متضادَّين كيف يكونُ حكمُهُ ؟ .

مثاله : قضاءُ رمضانَ مطلقاً في قوله تعالى : ﴿ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ
أُخِرَ ﴾ [البقرة : ١٨٤] وصومُ التمتعِ الواردُ مقيداً بالتفريقِ في قوله تعالى :
﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾ [البقرة :
١٩٦] ، وصومُ كفارةِ الظَّهَارِ الواردُ مقيداً بالتتابعِ في قوله عز وجل : ﴿ فَصِيَامُ
شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [المجادلة : ٤] .

اختلفوا فيه على حسب ما مر في المسألة السالفة . فمن زعم : أنَّ المطلقَ
يتقيدُ بالمقيدِ لفظاً : تركَ المطلقَ هاهنا على إطلاقه ؛ لأنَّه ليسَ تقييدهُ بأحدهما
أولى من تقييدهُ بالآخر . ومن حلَّ المطلقَ على المقيدِ لقياسٍ : حلَّه هاهنا على
ما كانَ القياسُ عليه . والله أعلمُ .

النوع الرابع في المجمل والمبين وفي مقدمة وأربعة أقسام

أما المقدمة : ففي تفسير الألفاظ المستعملة في هذا الباب وهي سبعة :

الأول :

البيان : وهو في أصل اللغة : اسم مصدر مشتق من التبين ، يقال : بين بين تبيناً وبياناً كما يقال : كلم يكلم تكليماً وكلاماً وأذن ، يؤذن تأذناً وأذاً .

فالمبين يفرق بين الشيء ، وبين ما يشاكله ، فلهذا قيل : البيان عبارة عن الدلالة يقال : بين فلان كذا بياناً حسناً ، إذا ذكر الدلالة عليه ، ويدخل فيه الدليل العقلي . وفي اصطلاح الفقهاء هو : الذي دل على المراد ، بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد .

والثاني :

المبين ، وله معنيان : أحدهما : ما احتاج إلى البيان ، وقد ورد عليه بيانه . والثاني : الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان .

الثالث :

المفسر وله معنيان : أحدهما : ما احتاج إلى التفسير ، وقد ورد عليه تفسيره . وثانيهما : الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير ؛ لوضوحه في نفسه .

الرابع :

النص وهو: كلامٌ تظهرُ إفادتهُ لمعناه ، ولا يتناولُ أكثرَ منه . واحترزنا بقولنا : كلامٌ عن أمرين : أحدهما : أن أدلةَ العقولِ والأفعالِ لا تسمى نصوصاً . وثانيهما : أن المُجْمَلَ مع البيانِ لا يُسمى نصّاً ؛ لأنَّ قولنا : نصُّ عبارةٍ عن خطابٍ واحدٍ دون ما يُقرَنُ به ؛ ولأنَّ البيانَ قد يكونُ غيرَ القولِ ، والنصُّ لا يكونُ إلا قولاً :

واحترزنا بقولنا : تظهرُ إفادتهُ لمعناه عن المُجْمَلِ .

فإن قلتَ : أليسَ قد يقالُ : نصُّ الله تعالى على وجوبِ الصلاةِ وإن كانَ قوله : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] ، مجملًا ؟ .

قلتُ : إنَّه ليسَ نصّاً إلّا في إفادةِ الوجوبِ ؛ وهو فيها ليسَ بمجملٍ .

واحترزنا بقولنا : ولا يتناولُ أكثرَ منه ، عن قولهم : اضرب عبيدي ، لأنَّ الرجلَ إذا قالَ لغيره : اضرب عبيدي ، لم يقلْ أحدًا إنَّه نصٌّ على ضربٍ زِيدٍ من عبيده ؛ لأنَّه لا يفيدُه ، على التعيينِ ، ويقالُ : إنَّه نصٌّ على ضربٍ جملةٍ عبيده ، لأنَّه لا يفيدُ سواهم .

الخامسُ :

الظاهرُ وهو : ما لا يفتقرُ في إفادتهِ لمعناه إلى غيره ، سواءً أفادَهُ وحده أو أفاده مع غيره .

وبهذا القيدِ الأخيرِ يمتازُ عن النصِّ امتيازُ العامِّ عن الخاصِّ .

وكنا قد قلنا في باب اللغات : إنَّ النصَّ هو : اللفظُ الَّذي لا يمكنُ استعمالُهُ في غيرِ معناه الواحدِ ؛ والظاهرُ هو : الَّذي يحتملُ غيره احتمالاً مرجوحاً . ولا منافاةَ بين التعريفينِ .

السادس : الْمُجْمَلُ وهو في عرف الفقهاء : ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه ، واللفظ لا يعينه . ولا يلزم عليه قولك : اضرب رجلاً ؛ لأن هذا اللفظ أفاد ضرب رجل ، وهو ليس بمتعين في نفسه : فأي رجل ضربته جاز ، وليس كذلك اسم القرء ؛ لأنه يفيد إما الطهر وحده وإما الحيض وحده واللفظ لا يعينه .

وقول الله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] يفيد وجوب فعل متعين في نفسه ، غير متعين بحسب اللفظ .

السابع : المؤول والتأويل عبارة : عن احتمال يُعْضِده دليل يصير به أغلب على الظن ، من المعنى الذي دل عليه الظاهر .

وأما المحكم ، والمتشابه فقد مر تفسيرهما في باب اللغات . والله أعلم .

القسم الأول

في المجمل وفيه مسائل :

المسألة الأولى : في أقسام المجمل .

الدليل الشرعي إما أن يكون أصلاً ، أو مستنبطاً منه ، والأصل إما أن يكون لفظاً ، أو فعلاً . أما اللفظ : فإما أن يُحْكَمَ عليه بالإجمال حال كونه مستعملاً في موضوعه ، أو حال كونه مستعملاً في بعض موضوعه ، أو حال كونه مستعملاً لا في موضوعه ، ولا في بعض موضوعه .

أما القسم الأول : فذاك هو : أن يكون اللفظ محتملاً لمعان كثيرة فلم يكن حملاً على بعضها أولى من الباقي .

ثم تناول اللفظ لتلك المعاني إما بحسب معنى واحدٍ مشتركٍ بين الكل وهو : المتواطىء كقوله تعالى : ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ [الأنعام : ١٤١] أولاً بحسب معنى واحدٍ وهو : المشترك كلفظ القرء .

وأما القسم الثاني وهو : أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِالْإِجْمَالِ حَالُ كَوْنِهِ مُسْتَعْمَلاً فِي بَعْضِ مَوْضُوعِهِ فَهُوَ : كَالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ بِصِفَةٍ مَجْمَلَةٍ أَوْ اسْتِثْنَاءٍ مَجْمَلٍ ، أَوْ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ مُجْهُولٍ .

مثال الصفة قوله تعالى : ﴿ وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ ﴾ [النساء : ٢٤] فإنه تعالى لو اقتصر على ذلك : لم يفتقر فيه إلى بيان ؛ فلما قيده بقوله : ﴿ مُحَصِّنِينَ ﴾ ، ولم ندر ما الإحصان : لم نعرف ما أبيح لنا .

ومثال الاستثناء قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة : ١] .

ومثال الدليل المنفصل المجهول كما إذا قال الرسول ﷺ في قوله تعالى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] : المراد بعضهم ، لا كلهم .

وأما القسم الثالث وهو : أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِالْإِجْمَالِ حَالُ كَوْنِهِ مُسْتَعْمَلاً ، لَا فِي مَوْضُوعِهِ ، وَلَا فِي بَعْضِ مَوْضُوعِهِ فَهُوَ ضَرْبَانِ : أَحَدُهُمَا : الْأَسْمَاءُ الشَّرْعِيَّةُ ، وَالْآخَرُ : غَيْرُهَا .

مثال الأول : كما إذا أمرنا الشرع بالصلاة ونحن لا نعلم انتقال هذا الاسم إلى هذه الأفعال احتجنا فيه إلى بيان .

والثاني : الْأَسْمَاءُ الَّتِي دَلَّتِ الْأَدَلَّةُ عَلَى أَنَّهَا لَا يَجُوزُ حَمْلُهَا عَلَى حَقَائِقِهَا ،

وليس بعض مجازاتها أولى من بعض بحسب اللفظ فلا بد من البيان .

أمَّا الفعلُ فَإِنَّ مجرد وقوعه ، لا يدلُّ على وجه وقوعه ، إلاَّ أنه قد يقتَرَنُ به ما يدلُّ على الوجه الَّذي وقع عليه وحيثُ يُستغنى عن البيان . وقد لا يقتَرَنُ به ذلك : فيكونُ مجملًا .

مثالُ الأوَّل : إذا رأينا الرسولَ عليه الصلاةُ والسلامُ مواظبًا على الإتيانِ بالسجودَيْنِ : علمنا أنَّ ذلك من أفعالِ الصلاةِ .

مثالُ الثاني : أن يقومَ من الركعةِ الثانيةِ ، ولا يجلسَ قدرَ التشهيدِ : جَوَزْنَا أن يكونَ قدسها فيه ، وأن يكونَ قد تعمَّدَ ذلك : ليدلَّنَا على جوازِ تركِ هذه الجلسةِ .

وأما المستنبطُ من الأصلِ فهو : القياسُ ، ولا يتصوَّرُ فيه الإجمالُ . والله أعلم .

المسألةُ الثانيةُ : يجوزُ ورودُ المَجْمَلِ في كلامِ الله تعالى وكلامِ رسوله ﷺ والدليلُ عليه : وقوعه في الآياتِ المتلوَّةِ .

واحتجَّ المنكرُ : بأنَّ الكلامَ إمَّا أن يُذكرَ للإفهامِ ، أو لا للإفهامِ ؛ والثاني عبثٌ غيرُ جائزٍ على الله تعالى .

والأوَّلُ : إمَّا أن يكونَ قد قرَنَ بالمَجْمَلِ ما يُبيِّنُه ، أو لم يفعلْ ذلك ، والأوَّلُ : تطويلٌ من غيرِ فائدةٍ ؛ لأنَّ التنصيصَ عليه أسهلُّ وأدخلُ في الفصاحةِ من ذكره باللفظِ المَجْمَلِ ، ثم بيانُ ذلك المَجْمَلِ بلفظٍ آخرَ . وأيضًا : فيجوزُ أن يصلَ الإنسانُ إلى ذلك المَجْمَلِ قبل وصوله ، إلى ذلك البيانِ . فيكونُ سببًا للحيرةِ ، وإنَّه غيرُ جائزٍ .

والثاني : باطلٌ ؛ لأنَّه إذا أرادَ الإفهامَ مع أنَّ اللفظَ لا يدلُّ عليه ، وليسَ

معهُ ما يدلُّ عليه : كَانَ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يَطَاقُ ، وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ .

والجوابُ : أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ سَاقِطٌ عَنَّا ؛ لِأَنَّ عِنْدَنَا يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ، وَيَحْكُمُ مَا يَرِيدُ . وَعِنْدَ الْمُعْتَزَلَةِ : فَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ فِي ذِكْرِهِ بِاللَّفْظِ الْمُجْمَلِ ، ثُمَّ إِرْدَافُ ذَلِكَ الْمُجْمَلِ بِالْبَيَانِ مُصْلِحَةٌ لَا يُطْلَعُ عَلَيْهَا وَمَعَ الْإِحْتِمَالِ لَا يَبْقَى الْقَطْعُ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

القول في أمور ظُنَّ أَنَّهَا من المَجْمَلات وليست كذلك وفيه مسائل :

المَسْأَلَةُ الْأُولَى : ذَهَبَ الْكَرْخِيُّ : إِلَى أَنَّ التَّحْلِيلَ وَالتَّحْرِيمَ الْمُضَافَيْنِ إِلَى الْأَعْيَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [النساء : ٢٣] يَقْتَضِي الْإِجْمَالَ .

وعِنْدَنَا : أَنَّهُ يَفِيدُ بِحَسَبِ الْعَرَفِ تَحْرِيمَ الْفِعْلِ الْمَطْلُوبِ مِنْ تِلْكَ الذَّاتِ ، فَيُفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِ : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [النساء : ٢٣] تَحْرِيمُ الْإِسْتِمَاعِ ، وَمِنْ قَوْلِهِ : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة : ٣] تَحْرِيمُ الْأَكْلِ ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ هِيَ الْأَفْعَالُ الْمَطْلُوبَةُ فِي هَذِهِ الْأَعْيَانِ . وَالْحَاصِلُ : أَنَّا نَسْلَمُ كَوْنَهُ مُجَازًا فِي اللَّغَةِ ؛ لَكِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْعَرَفِ .

لَنَا وَجُوهٌ :

الأَوَّلُ : أَنَّ الَّذِي يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ مِنْ قَوْلِ الْقَائِلِ : هَذَا طَعَامٌ حَرَامٌ تَحْرِيمُ أَكْلِهِ ، وَمِنْ قَوْلِهِ : هَذِهِ الْمَرْأَةُ حَرَامٌ تَحْرِيمُ وَطْئِهَا ؛ وَمِبَادَرَةُ الْفَهْمِ دَلِيلُ الْحَقِيقَةِ .

وثَانِيهَا : مَا رَوَى أَنَّهُ ﷺ قَالَ : « لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ

الشُّحُومَ فَجَمَلُوها ، وباعُوها » : فدلَّ هذا على أنَّ تحريمَ الشُّحُومِ أفادَ تحريمَ كلِّ أنواعِ التصرفِ ، وإلاَّ : لم يتوجَّهَ الذَّمُّ عليهم في البيعِ .

وثالثُها : أنَّ المفهومَ من قولنا : فلانُ يملكُ الدارَ قدرتهُ على التصرفِ فيها بالسكنى والبيعِ ، ومن قولنا : فلانُ يملكُ الجاريةَ قدرتهُ على التصرفِ فيها بالبيعِ ، والوطءِ ، والاستخدامِ ؛ وإذا جازَ أن تتخلَّفَ فائدةُ الملكِ على هذا النحوِ جازَ مثلهُ في التحريمِ والتحليلِ .

احتجَّ الكرخيُّ : بأنَّ هذه الأعيانَ غيرُ مقدورةٍ لَنَا لو كانت معدومةً فكيف إذا كانت موجودةً ؟ فإذا : لا يمكنُ إجراءُ اللَّفْظِ على ظاهرِهِ ، بل المرادُ : تحريمُ فعلٍ من الأفعالِ المتعلقةِ بتلك الأعيانِ ، وذلك الفعلُ غيرُ مذكورٍ ، وليس إضمارُ بعضها أولى من بعضٍ ، فإمَّا أن نُضمِرَ الكلَّ وهو محالٌ : لأنَّه إضمارٌ من غيرِ حاجةٍ وهو غيرُ جائزٍ ، أو نتوقَّفَ في الكلِّ ، وهو المطلوبُ .

وأيضاً : فالآيةُ لو دلَّت على تحريمِ فعلٍ معيَّنٍ لوجبَ أن يتعيَّنَ ذلك الفعلُ في كلِّ المواضعِ ، وليس كذلك ؛ لأنَّ المرادَ بقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ ﴾ [النساء : ٢٣] حرمةُ الاستمتاعِ ، وبقوله : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْيَتُكُمْ ﴾ [المائدة : ٣] حرمةُ الأكلِ .

والجوابُ : لا نزاعَ في أنَّه لا يمكنُ إضافةَ التحريمِ إلى الأعيانِ ، لكنَّ قوله : ليس إضمارُ بعضِ الأحكامِ أولى من بعضِ ممنوعٍ ؛ فإنَّ العرفَ يقتضي إضافةَ ذلك التحريمِ إلى الفعلِ المطلوبِ منه . والله أعلمُ .

المسألةُ الثانيةُ : ذهبَ بعضُ الحنفيةِ : إلى أنَّ قوله تعالى : ﴿ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ ﴾ [المائدة : ٦] مجملٌ ؛ لأنَّه يَحْتَمِلُ مسحَ جميعِ الرأسِ ، ومسحَ بعضِهِ . وإذا ظهرَ الاحتمالُ : يثبتُ الإجمالُ . وقال آخرونَ : لو حُلِّينا

واللَّفْظَ ، لمسحنا جميعَ الرأسِ ؛ لأنَّ الباءَ لِلإِصْصاقِ . وقالَ ابنُ جنيٍّ : لا فرقَ في اللُّغةِ بينَ أنْ تقولَ : مسحتُ بالرأسِ ، وبينَ أنْ تقولَ : مسحتُ الرأسَ ؛ لأنَّ الرأسَ اسمٌ للعضوِ بتمامِهِ : فوجبَ مسحُهُ بتمامِهِ . وقالَ بعضُ الشافعيَّةِ : إنَّها للتبعيضِ فهو يفيدُ مسحَ بعضِ الرأسِ .

وقالَ آخرونَ : لا إجمالَ فيه ؛ لأنَّ لفظَ المسحِ مستعملٌ في مسحِ الكلِّ بالاتفاقِ ، وفي مسحِ البعضِ كما يقالُ : مسحتُ يدي بالمنديلِ ، ومسحتُ يدي برأسِ اليتيمِ وإنْ كانَ إنما مسحها ببعضِ الرأسِ ، والأصلُ عدمُ الاشتراكِ : فوجبَ جعلُهُ حقيقةً في القدرِ المشتركِ بينَ مسحِ الكلِّ ، ومسحِ البعضِ فقط . وذلك هو مماسةُ جزءٍ من اليدِ جزءاً من الرأسِ .

فثبتَ : أنَّ اللَّفْظَ ما دلَّ إلَّا عليه : فكانَ الآتي بهِ عاملاً باللَّفْظِ .
وحينئذٍ : لا يتحقَّقُ الإجمالُ ، ويكفي في العملِ بهِ مسحُ أقلِّ جزءٍ من الرأسِ .
وهو قولُ الشافعيِّ . رضي الله عنه .

المسألةُ الثالثةُ : اختلفوا في حرفِ النفيِّ ، إذا دخلَ على الفعلِ كقوله
« لا صَلَاةَ إلَّا بفاتحةِ الكتابِ » ، و « لا عملَ لَمَنْ لا نيةَ له » .

فقالَ أبو عبد الله البصريُّ : إنَّه مجملٌ ؛ لأنَّ ذاتَ الصلَاةِ والعملِ موجودةٌ فلا يمكنُ صرفُ النفيِّ إليها : فوجبَ صرفُهُ إلى حكمٍ آخرَ ، وليسَ البعضُ أولى من البعضِ .

فإنَّما أنْ يُحمَلَ على الكلِّ وهو : إضمارٌ من غيرِ ضرورةٍ ، ولأنَّه قد يُفْضَى إلى التناقضِ ؛ لأنَّا لو حملناه على نفيِ الصَّحَّةِ ، ونفيِ الكمالِ معاً وفي نفيِ الكمالِ ثبوتُ الصَّحَّةِ : فيلزمُ التناقضُ . أولاً يُحمَلَ على شيءٍ من الأحكامِ ، بل يُتَوَقَّفُ . وهذا هو الإجمالُ .

ومن الناس من فصل وقال : هذا النفي إمّا أن يكونَ داخلاً على مسمى شرعيّ ، أو على مسمى حقيقيّ فإن كان الأوّل ، فلا إجمال ؛ لأنّ الصلاة اسم شرعيّ ، والشرع أخبر عن انتفاء ذلك المسمى ، عند انتفاء الوصفِ المخصوص .

فإن قلت : يقال : هذه الصلاة فاسدة فدلّ على بقاء المسمى مع الفساد ، وقال ﷺ : « دعي الصلاة أيّام أقرائك » .

قلت : التوفيق بين الدليلين : أن نصرف ذلك إلى المسمى الشرعيّ ، وهذا إلى المسمى اللغويّ .

ومن هذا الباب ، قوله : « لا نكاح إلا بوليّ » ، و « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » . أمّا إن كان المسمى حقيقياً فإمّا أن يكون له حكم واحد ، أو أكثر من حكم واحد .

والأول : كقولنا : لا شهادة لمجلود في قذف ؛ لأنّه لا يمكن صرف النفي إلى ذات الشهادة ؛ لأنها قد وجدت ، فلا بدّ من صرف النفي إلى حكمها وليس لها إلا حكم واحد وهو : الجواز ؛ لأنّ الشهادة إذا كانت فيما كانت نُديننا إلى ستره : لم يكن لإقامتها مدخل في الفضيلة كقولنا : لا إقرار لمن أقرّ بالزنا مرة واحدة لأنّ الأولى له أن يستر ذلك على نفسه ؛ فيأذن لا حكم له إلا الجواز ؛ وإذا لم يكن له إلا هذا الحكم الواحد : انصرف النفي إليه : فصحّ التعلّق به .

أمّا إذا كان له حكمان : الفضيلة والجواز : فلم يكن صرفه إلى أحدهما أولى من الآخر : فيتعيّن الإجمال . هذا قول الأكثرين .

ولقائل أن يقول : لكنّ صرفه إلى الجواز أولى من صرفه إلى الفضيلة ، لوجوه :

أحدها : أن المدلول عليه باللفظ نفى الذات ، والدال على نفى الذات دال على نفى جميع الصفات ؛ لاستحالة بقاء الصفة مع عدم الذات .

فإذن قوله : لا عمل ، يدل على نفى الذات ، وعلى نفى الصحة ونفى الكمال ، ترك العمل به في الذات : فوجب أن يبقى معمولاً به في الباقي .

فإن قلت : اللفظ لم يدل على نفى الصحة بالمطابقة ، وإنما دل عليها بالالتزام : ضرورة أنه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ؛ ودلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة التي هي الأصل .

فها هنا لما لم توجد دلالة المطابقة التي هي الأصل فكيف تبقى دلالة الالتزام التي هي الفرع ؟ .

وأيضاً : فقد جاء هذا اللفظ لنفي الفضيلة فقط ؛ والأصل في الكلام الحقيقة .

والجواب عن الأول : أنه لا نزاع في أن دلالة هذا اللفظ على نفى الصفة ، تابعة لدلالته على نفى الذات ، لكن : بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة إليها بأسرها . فإذا خُص عنها ، في بعض الأمور وهو الذات : وجب أن يبقى معمولاً به في الباقي .

وعن الثاني : أننا بيننا : أن اللفظ عام بالنسبة إلى نفى الذات ، ونفى الصفات ثم تارة يختص بالنسبة إلى الذات فقط ؛ وحينئذ : يفيد نفى بقية الأحكام . وتارة يختص بالنسبة إلى الذات ، والصحة : فيبقى معمولاً به في الباقي وهو نفى الفضيلة .

وثانيها : هو : أن المشابهة بين المعدوم ، وبين ما لا يصح ، أتم من

المشابهة بين المعدوم ، وبين ما يوجد ويصح ، ولا يفضل . والمشابهة إحدى أسباب المجاز : فكان حمل اللفظ على نفي الصحة ، أولى .

وثالثها : أن الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة أشد من الخلل الحاصل فيها عند بقاء الصحة ، وعدم الفضيلة ، وإطلاق اسم العدم على المختل أولى من إطلاقه على غير المختل .

سلمنا : أنه لا يجوز حمل هذا النفي على هذه الأحكام ، ولا يجوز حمله على نفي الذات فلم قلت : إنه مجمل ؟ .

بيانه : أن قولنا : هذا الشيء لفلان معناه : يعود نفعه إليه . وقولنا : لا عمل لمن لا نية له معناه : لا يعود نفعه إليه . وهذا يقتضي نفي الصحة ؛ لأنه لو صح ذلك العمل لعاد نفعه إليه ، واللفظ دلّ على نقيضه . والله أعلم .

المسألة الرابعة : قال بعضهم : آية السرقة مجملة في اليد ، في القطع أما اليد فلا لأنه يطلق اسم اليد على هذا العضو من أصل المنكب ، وعليه من الزند ، وعليه من الكوع ، وعليه من أصول الأنامل . وأما القطع : فلا لأنه قد يراد به الشق فقط كما يقال : برى فلان قلمه فقطع يده ، وقد يراد به : الإبانة .

والجواب عن الأول : أن اسم اليد موضوع لهذا العضو من المنكب ولا يتناول الكف وحده لأنه لا يقال : قُطعت يد فلان بالكلية إذا قُطعت من الكف .

وعن الثاني : أن القطع في اللغة : الإبانة ، فإذا أضيف إلى شيء : أفاد إبانة ذلك الشيء .

والشق إذا حصل في الجلد فقد حصلت الإبانة في تلك الأجزاء ؛ بل أطلق اسم اليد عليه على سبيل إطلاق اسم الكل على الجزء : فيكون المجاز

ها هنا في لفظ اليد ، لا في لفظ القطع . واللّه أعلم .

المسألة الخامسة : قيل في قوله عليه الصلاة والسلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » : إنه مجمل ؛ لأن نفس الخطأ غير مرفوع : فلا بد من صرفه إلى الحكم : فيلزم الإجمال على ما تقدّم تقريره . والأقرب : أنه ليس بمجمل ؛ لأن المولى إذا قال لعبده : رفعت عنك الخطأ : كان ذلك في العرف منصرفاً إلى نفي المؤاخذه بذلك الفعل : فكذا إذا قال الرسول ﷺ لأمتيه مثل هذا القول : وجب أن ينصرف إلى ما يتوقع مؤاخذته لأمتيه به وهو الأحكام الشرعية . فكأنه قال : رفعت عنكم الأحكام الشرعية من الخطأ ، واللّه أعلم .

القسم الثاني

في الميّن وفيه مسائل :

المسألة الأولى : في أقسام الميّن :

الخطاب الذي يكفي نفسه في إفادة معناه إما أن يكون لأمر يرجع إلى وضع اللغة ، أولاً يكون كذلك . والأول : كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [العنكبوت : ٦٢] . أمّا الثاني : فإما أن يكون بيانه على سبيل التعليل ، أولاً على سبيل التعليل .

أمّا التعليل فضربان :

أحدهما : أن يكون الحكم بالمسكوت عنه أولى من الحكم بالمنطوق به كما وله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ ﴾ [الإسراء : ٢٣] .

وثانيهما : كما في قوله ﷺ : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » .

وأما الذي لا يكون تعليلاً فضربان :

أحدهما : أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به .

وثانيتها : أن يظهرَ في العقل تعذُّرُ إجراءِ الخطابِ على ظاهرِهِ ويكونَ
هناك أمرٌ يكونُ حملُ الخطابِ عليه أولى من حمليه على غيره كما في قوله تعالى :
﴿ وَاسْتَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف : ٨٢] .

فهذه أقسام الميّن . والله أعلم .

المسألة الثانية : في أقسام البيانات .

اعلم : أن بيانَ المجملِ إمّا أن يقعَ بالقولِ ، أو بالفعلِ ، أو بالتركِ .

أمّا بالقولِ فظاهرٌ .

وأمّا بالفعلِ فإمّا أن يكونَ الدالُّ على البيانِ شيئاً يحصلُ بالمواضعةِ أو شيئاً
تتبعه المواضعةُ ، أو شيئاً يتبعُ المواضعةُ .

فالأوّلُ : هو الكتابةُ ، وعقدُ الأصابعِ .

فأمّا الكتابةُ فقد يقعُ بها البيانُ من الله تعالى بما كتبَ في اللوحِ المحفوظِ ،
ومن الرسولِ ﷺ بما كتبَ إلى عمّاله .

وأمّا عقدُ الأصابعِ فقد بينَ به الرسولُ ﷺ إذ قالَ : « الشهرُ هكذا
وهكذا » ، وحبَسَ في الثالثةِ اصبعَهُ .

وهذا البابُ يستحيلُ على الله تعالى ؛ لاستحالةِ الجوارحِ عليه .

وأما القسمُ الثاني : وهو : الَّذِي تتبعُهُ المواضعةُ فهو : الإشارةُ ؛ لأنَّ
المواضعةَ مفتقرةٌ إليها ، وهي غيرُ مفتقرةٍ إلى المواضعةِ ، ولأَنَّ : لا فتقرتُ إلى
إشارةٍ أخرى ، ولزَمَ التسلسلُ ؛ وهو محالٌ .

وقد بينَ الرسولُ ﷺ بالإشارةِ ، وذلك حينَ أشارَ إلى الحزيرِ بيده وقالَ :

« هذا حرامٌ على ذكورِ أمتي ، حلٌّ لإناثها » .

وأما القسمُ الثالثُ : وهو : الذي يكونُ تابعاً للمواضعة : فهو كما إذا قالَ الرسولُ ﷺ : هذا الفعلُ بيانٌ لهذه الآية ، أو يقولُ : « صَلُّوا كما رأيْتُموني أُصَلِّي » .

واعلم : أنه لا يُعَلَّمُ كَوْنُ الفعلِ بياناً للمجملِ ، إلا بأحدِ أمورٍ ثلاثةٍ :
أحدها : أن يُعَلَّمَ ذلكَ بالضرورة ، من قصده .

وثانيها : أن يُعَلَّمَ بالدليلِ اللَّفْظِيِّ وهو أن يقولَ : هذا الفعلُ بيانٌ لهذا
المجملِ ، أو يقولَ أقوالاً يلزُمُ من مجموعِها ذلكَ .

وثالثُهما : بالدليلِ العقليِّ وهو : أن يذكرَ المجملَ وقتَ الحاجةِ إلى العملِ
به ، ثم يفعلُ فعلاً يصلحُ أن يكونَ بياناً له ، ولا يفعلُ شيئاً آخرَ فيُعَلَّمُ أن ذلكَ
الفعلُ بيانٌ للمجملِ ؛ وإلا : فقد أخرجَ البيانَ عن وقتِ الحاجةِ ، وإنه لا
يجوزُ .

وأما التركُ فاعلمُ أنَّ الفعلَ يبيِّنُ الصفةَ ، ولا يدلُّ على وجوبِها وتركِ
الفعلِ يبيِّنُ نفيَ وجوبِها ، وذلكَ على أربعةٍ أضربٍ :

أحدها : أن يقومَ من الركعةِ الثانيةِ إلى الثالثةِ ، ويمضي على صلاتِهِ :
فيُعَلَّمُ أنَّ هذا التشهُّدَ ليسَ بشرطٍ في صحّةِ الصلاةِ ، وإلا : لم تصحَّ مع عدمِ
شرطِ الصحّةِ . ويدلُّ على أنه ليسَ بواجبٍ : أنه ﷺ لا يجوزُ أن يتعمّدَ تركَ
الواجبِ .

وثانيها : أن يسكتَ عن بيانِ حكمِ الحادثةِ فيُعَلَّمُ أنه ليسَ فيها حكمٌ
شرعيٌّ .

وثالثها : أن يكون ظاهر الخطاب متناولاً له ، ولأَمْتِهِ على سواء ، فإذا ترك الفعل : دلّ على أنه كان مخصوصاً من الخطاب ، ولم يلزمه ما لزم أُمَّتَهُ .

ورابعها : أن يتركه بعد فعله إِيَّاهُ فَيُعْلَمَ أنه قد نُسَخَ عنه . ثم يُنظر فإن كان حكم الأُمَّة حكمه : نسخ عنهم أيضاً ، وإلا كان حكمهم بخلاف حكمه . والله أعلم .

المسألة الثالثة : الحق : أن الفعل قد يكون بياناً : خلافاً لقوم . لنا : أن الخصم إما أن يقول : إنه لا يصح وقوع البيان بالفعل ، أو يقول : إنه يصح عقلاً ، لكن لا يجوز في الحكمة .

والأول ضربان : أحدهما : أن يقال إنَّ الفعل لا يؤثر في وقوع اليقين أصلاً ، والآخر : أن يقال : إنه لا يؤثر في ذلك إلا مع غيره هو أن يقول الرسول ﷺ : هذا الفعل بيان لهذا الكلام .

والأول باطل ؛ لأنَّ فعل الرسول ﷺ للصلاة ، والحج أدلُّ عليهما من صفتيه لهما ؛ فإنه ليس الخبر كالمعاينة ، ولهذا بين الرسول ﷺ الحج والصلاة . وقال : « خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ » ، وقال : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي » . وبين أصحاب رسول الله ﷺ الوضوء بفعلهم .

وأما الثاني وهو أن لا يقع البيان بالفعل وحده ، إلا عند قيام الدليل على أن ذلك الفعل بيانٌ لذلك المجمل فهذا مما لا خلاف فيه ، إلا أن المبين هو الفعل ؛ لأنه هو المتضمن لصفة الفعل ، وإنما القول لتعليق الفعل الواقع بياناً على المجمل .

وأما القسم الثاني : وهو : أنه غير جائز في الحكمة : فهو لا يستقيم على أصلنا ؛ لأنَّ الله تعالى يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد .

ثم إن سلمنا هذا الأصل ، لكنّه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى من المكلف :
أن بيان المُجمل بهذا الطريق أصلح له .

احتج المخالف : بأن الفعل يطول : فيلزم تأخير البيان .

والجواب : أن القول قد يكون أطول ؛ لأن وصف أفعال الصلاة
وتروكها على الاستقصاء أطول من الإتيان بركعة واحدة . فجوابكم جوابنا .
والله أعلم .

المسألة الرابعة : في أن القول هل يُقدّم على الفعل في كونه بياناً ؟ .
القول والفعل إذا وردا فيأما أن يكونا متطابقين ، أو متنافيين . فإن
كانا متطابقين وعلم تقدم أحدهما على الآخر : فالأول بيان والثاني تأكيد ؛ لأن
الأول قد حصل التعريف به فلا حاجة إلى الثاني .

وإن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر : حُكِمَ على الجملة بأن الأول منها
بيان ، والثاني تأكيد .

وإن كانا متنافيين كقوله ﷺ : « من قرَنَ الحجَّ إلى العمرة فليطَفَّ لهما
طوافاً واحداً » ، مع ما روي عنه ﷺ : أنه قرَنَ طواف طوافين ، وسعى
سعين : فالقول هو المقدم في كونه بياناً ؛ لأنه بيان بنفسه ، والفعل لا يدل حتى
يُعرف ذلك : إما بالضرورة ، أو بالاستدلال بدليل قولي أو عقلي ، فإذا لم
يعقل ذلك : لم يثبت كون الفعل بياناً . والله أعلم .

المسألة الخامسة : في أن البيان كالمبين : هذا الباب يشتمل على شيئين :
أحدهما : هل البيان كالمبين في القوة ؟ والآخر : هل هو كالمبين في الحكم ؟ .
أما الأول : فقال الكرخي : المبين إذا كان لفظاً معلوماً : وجب كون
بيانه مثله ، وإلا : لم يُقبل .

والحق : أنه يجوز أن يكون البيان والمبين معلومين وأن يكونا مظنونين ، أن يكون المبين معلوماً ، وبيانه مظنوناً : كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد ، والقياس .

وأما الآخر فهو : أنه هل إذا كان المبين واجباً : كان بيانه واجباً كذلك ؟ . قال به قوم ، فإن أرادوا به : أن المبين إذا كان واجباً ، فبيانه بيان لصفة شيء واجب : فصحيح . وإن أرادوا به : أنه يدل على الوجوب كما يدل المبين : فغير صحيح ؛ لأن البيان إنما يتضمن صفة المبين ، وليس يتضمن لفظاً يفيد الوجوب . ألا ترى أن صورة الصلاة ندباً وواجباً ، صورة واحدة ؟ .

وإن أرادوا : أنه إذا كان المبين واجباً : كان بيانه واجباً على الرسول ﷺ وإذا لم يكن الفعل المبين واجباً : لم يكن بيانه واجباً على الرسول ﷺ : فباطل ؛ لأن بيان المجهول واجب ، سواء تضمن فعلاً واجباً ، أو لم يتضمن ، وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق . والله أعلم .

القسم الثالث

في وقت البيان وفيه مسائل :

المسألة الأولى : القائلون بأنه لا يجوز تكليف ما لا يطاق اتفقوا : على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ؛ لأن التكليف به مع عدم الطريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق .

والإشكالات التي ذكرناها : في أن تكليف الساهي غير جائز قائمة ها هنا والجواب واحد .

المسألة الثانية : اختلفوا في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .
الخطاب المحتاج إلى البيان ضربان :

أحدهما : ما له ظاهرٌ قد استعملَ في خلافِهِ .
والثاني : لا ظاهرَ له : كالأسماءِ المتواطئةِ والمُشترَكةِ .
والأولُ أقسامٌ : أحدها : تأخيرُ بيانِ التخصيصِ . وثانيها : تأخيرُ بيانِ
النسخِ . وثالثها : تأخيرُ بيانِ الأسماءِ الشرعيَّةِ . ورابعها : تأخيرُ بيانِ اسمِ
النكرةِ إذ أرادَ به شيئاً معيَّناً .

إذا عرفتَ ذلكَ فنقولُ : مذهبُنا : أنَّه يجوزُ تأخيرُ البيانِ إلى وقتِ الحاجةِ
في كلِّ هذه الأقسامِ . وأمَّا المعتزلةُ فأكثرُ من تقدُّمِ أبا الحسينِ رحمه الله اتَّفَقُوا على
المنعِ من تأخيرِ البيانِ في كلِّ هذه الأقسامِ ، إلَّا في النسخِ : فإنَّهم جَوَّزُوا تأخيرَ
بيانهِ . وأمَّا أبو الحسينِ فإنَّه منعَ من تأخيرِ البيانِ فيما له ظاهرٌ قد استعملَ في
خلافِهِ ، وزعمَ : أنَّ البيانَ الإجماليَّ كافٍ فيه وهو أن يقولَ عندَ الخطابِ :
اعلموا أنَّ هذا العمومَ مخصوصٌ وأنَّ هذا الحكمَ سينسخُ بعدَ ذلك .

وأمَّا البيانُ التفصيليُّ فإنَّه يجوزُ تأخيرُهُ .
وأمَّا الَّذي لا يكونُ له ظاهرٌ مثلُ الألفاظِ المتواطئةِ ، والمُشترَكةِ : فقد جَوَّزَ
فيه تأخيرَ البيانِ إلى وقتِ الحاجةِ .

وهذا التفصيلُ ذكره كثيرٌ من فقهاءِ أصحابِنا : كأبي بكرٍ القفالِ ، وأبي
إسحاقَ المروزيِّ ، وأبي بكرٍ الدقاقِ .

وأعلمُ : أنَّ الكلامَ في هذه المسألةِ يقعُ في مقامينِ :
أحدهما : أنَّ يُسْتَدَلَّ في الجملةِ على جوازِ تأخيرِ البيانِ عن وقتِ
الخطابِ .

وثانيهما : أنَّ يُسْتَدَلَّ على جوازِ ذلكَ في كلِّ واحدةٍ من الصورِ المذكورةِ .
أمَّا المقامُ الأولُ : فالدليلُ عليه قولُه تعالى : ﴿ إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا

قَرَأْنَاهُ فَاتَّبَعَ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتِهِ ﴿ [القيامة : ١٧ - ١٨ - ١٩] ، وثم في اللغة للتراخي ، وهو المطلوب .

فإن قيل : لا نسلم أن كلمة ثم للتراخي فقط بل قد تعني بمعنى الواو ، كقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ ﴾ [الأنعام : ١٥٤] ، ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [البلد : ١٧] ، ﴿ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ ﴾ [يونس : ٤٦] ، سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أن المراد بالبيان في هذه الآية البيان الذي اختلفنا فيه وهو : بيان المجمل والعموم ؛ فلم لا يجوز أن يكون المراد به إظهاره بالتنزيل ؟ غابة ما في الباب أن يقال : هذا مخالفة الظاهر لكن نقول : يلزم من حفظ هذا الظاهر مخالفة ظاهر آخر وهو : أن الضمير الذي في قوله : ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتِهِ ﴾ : راجع إلى جميع المذكور ، وهو : القرآن . ومعلوم أن جمعة لا يحتاج إلى البيان ، فليس حفظ أحد الظاهرين بأولى من الآخر . وعليكم الترجيح .

سلمنا : أن المراد من البيان ذلك ؛ لكن : لم لا يجوز أن يكون المراد به تأخير البيان التفصيلي ، وذلك عند أبي الحسين جائز ؟ .

سلمنا : أن المراد مطلق البيان ؛ لكن : لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى : ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴾ هو : أن يجمعه في اللوح المحفوظ ، ثم إنه بعد ذلك ينزله على الرسول ﷺ ويبينه له وذلك متراخ عن الجمع .

سلمنا : أن البيان ما ذكرتموه ؛ لكن الآية تدل على وجوب تأخير البيان ، وذلك ما لم يقل به أحد ، فما دلت عليه الآية لا تقولون به ، وما تقولون به وهو الجواز لم تدل الآية عليه : فبطل الاستدلال .

والجواب : أما أن كلمة ثم للتراخي فذلك متواتر عند أهل اللغة .

والآيات التي تلوموها المراد هناك التأخير في الحكم .

قوله : لم لا يجوز أن يكون المراد من البيان إظهاره بالتنزيل .

قلنا : لأن قوله : ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ [القيامة : ١٨] ، أمرٌ للنبي ﷺ باتِّباع قرآنِهِ ، وإنما يكون مأموراً بذلك بعد نزوله عليه ، فإنه قبل ذلك لا يكون عالماً به فكيف يمكنه اتِّباع قرآنِهِ ؟ .

فثبت أن المراد من قوله : ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَهُ ﴾ [القيامة : ١٧] هو : الإنزال ، ثم إنه تعالى حكم بتأخير البيان عن ذلك ، وذلك يقتضي تأخير البيان عن وقت الإنزال : وإذا كان كذلك : وجب أن لا يكون المراد من البيان هو : الإنزال ، لاستحالة كون الشيء سابقاً على نفسه .

سلمنا : أنه يمكن ما ذكره ، ولكنه خلاف الظاهر . قوله : يلزم من مخالفة المحافظة على هذا الظاهر ، احتياج القرآن جميعه إلى البيان .

قلنا لا نسلم ؛ فإن لفظ القرآن يتناول كله وبعضه ؛ بدليل أنه لو حلف أن لا يقرأ القرآن ، ولا يمسه ، فقرأ آية ، أو لمس آية فإنه يحنث في يمينه .

سلمنا : أن لفظ القرآن ليس حقيقة في البعض ؛ لكن إطلاق اسم الكل على البعض ، أسهل من إطلاق لفظ البيان على التنزيل ؛ لأن الكل مستلزم للجزء ، والبيان غير مستلزم للتنزيل .

قوله : نحمله على البيان التفصيلي .

قلنا : اللفظ مطلق فتقيده خلاف الظاهر .

قوله : لم لا يجوز أن يكون المراد من الجمع ، جمعه في اللوح المحفوظ ؟ .

قلنا : لِمَا بَيَّنَّا : أَنَّهُ تَعَالَى أَخْرَجَ الْبَيَانَ عَنِ الْقِرَاءَةِ الَّتِي يَجِبُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مُتَابَعَتُهَا ، وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي تَأْخِيرَ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْإِنْزَالِ .

قوله : هَذَا يَقْتَضِي وَجُوبَ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ .

قلنا : وَنَحْنُ نَقُولُ بِهِ .

فَإِنْ قُلْتَ : الضَّمِيرُ عَائِدٌ إِلَى كُلِّ الْقُرْآنِ فَيَجِبُ تَأْخِيرُ بَيَانِ الْكُلِّ وَذَلِكَ لَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ .

قُلْتُ : قَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ أَنَّ الضَّمِيرَ غَيْرُ عَائِدٍ إِلَى الْكُلِّ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

أَمَّا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الصُّوَرِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فَنَقُولُ : الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ فِي النُّكْرَةِ : أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِذَبْحِ بَقَرَةٍ مُوصُوفَةٍ غَيْرِ مُنْكِرَةٍ ، ثُمَّ إِنَّهُ لَمْ يُبَيِّنْهَا لَهُمْ ، حَتَّى سَأَلُوا سَوْألاً بَعْدَ سَوْأَلٍ .

إِنَّمَا قُلْنَا : إِنَّهُ لَمْ يُرَدِّ بَقَرَةٌ مُنْكِرَةٌ لَوْجْهَيْنِ :

الأول : أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى : ﴿ اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ﴾ [البقرة :

٦٨] ﴿ وَمَا لُونَهَا ﴾ وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى : ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ ، وَلَا بِكْرٌ ﴾

[البقرة : ٦٩] ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ ﴾ ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذُلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ ﴾

[البقرة : ٧١] يَنْصَرَفُ إِلَى مَا أَمُرُوا بِذَبْحِهِ مِنْ قَبْلُ ، وَهَذِهِ الْكُنَايَاتُ تَدُلُّ عَلَى

أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ مَا كَانَ ذَبْحُ بَقَرَةٍ مُنْكِرَةٍ ، بَلْ ذَبْحُ بَقَرَةٍ مُعَيَّنَةٍ .

الثاني : أَنَّ الصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةَ فِي الْجَوَابِ عَنِ السَّوْأَلِ الثَّانِي ، إِذَا أَنْ

يُقَالَ : إِنَّهَا صِفَاتُ الْبَقَرَةِ الَّتِي أَمُرُوا بِذَبْحِهَا أَوَّلًا ، أَوْ صِفَاتُ بَقَرَةٍ وَجِبَتْ

عَلَيْهِمْ عِنْدَ ذَلِكَ السَّوْأَلِ ، وَانْتَسَخَ مَا كَانَ وَاجِباً عَلَيْهِمْ قَبْلَ ذَلِكَ .

والأول : هُوَ الْمَطْلُوبُ ، وَالثَّانِي : يَقْتَضِي أَنَّ يَقَعَ الْاِكْتِفَاءُ بِالصِّفَاتِ

الْمَذْكُورَةِ آخِرًا ، وَأَنْ لَا يَجِبَ حَصُولُ الصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ قَبْلَ ذَلِكَ ، وَلَمَّا أَجْمَعَ

المسلمون على أن تلك الصفات بأسرها كانت معتبرة : علمنا فساد هذا القسم .

فإن قيل : لا يجوز التمسك بهذه الآية ؛ لأن الوقت الذي أمروا فيه بذبح البقرة كانوا محتاجين إلى ذبحها ، فلو أخر الله البيان : لكان ذلك تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ، وأنه لا يجوز . فإذن : ما تقتضيه الآية لا تقولون به ، وما تقولون به لا تقتضيه الآية .

نزلنا عن هذا المقام ، لكن : لا نسلم أن المأمور به كان ذبح بقرة موصوفة بل ذبح بقرة كيف كانت فلما سألوا : تغيرت المصلحة ووجب عليهم بقرة أخرى .

وأما الكنايات فلا نسلم عودها إلى البقرة ، ولم لا يجوز أن يقال : إنها كنايات عن القصّة ، والشأن ؟ وهذه طريقة مشهورة عند العرب .

سلمنا أن هذه الكنايات تقتضي كون البقرة المأمور بها ، موصوفة ، لكن ها هنا ما يدل على كونها منكّرة ؛ وهو من ثلاثة أوجه :

الأول : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ [البقرة : ٦٧] أمرٌ بذبح بقرة مطلقة ؛ وذلك يقتضي سقوط التكليف بذبح بقرة أي بقرة كانت ، وذلك يقتضي أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفاً جديداً .

الثاني : لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان ، بل كانوا يستحقون المدح عليه . فلما عنفهم الله تعالى في قوله : ﴿ فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [البقرة : ٧١] : علمنا تقصيرهم في الإتيان بما أمروا به أولاً ، وذلك إنما يكون : لو كان المأمور به أولاً ذبح بقرة منكّرة .

الثالث : ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : « لو ذبحوا

أَيَّةُ بَقْرَةٍ أَرَادُوا : لأَجْزَأَتْ عَنْهُمْ ، لَكُنْهُمْ شَدُّدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ : فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ .

سَلَّمْنَا : أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ ذُبِحَ بَقْرَةً مَعَيَّنَةً مَوْصُوفَةً ، لَكُنْ : لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : الْبَيَانُ التَّامُّ قَدْ تَقَدَّمَ ، لَكُنْهُمْ لَمْ يَتَبَيَّنُوا لِبِلَادَتِهِمْ ، فَاسْتَكْشَفُوا طَلِباً لِلزِّيَادَةِ . فَحَكَى اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ ؟ .

سَلَّمْنَا : أَنَّ الْبَيَانَ التَّامَّ لَمْ يَتَقَدَّمَ ، فَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : إِنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ قَدْ أَعْلَمَهُمْ أَنَّ الْبَقْرَةَ لَيْسَتْ مُطْلَقَةً ، بَلْ مَعَيَّنَةً ، فَطَلَبُوا الْبَيَانَ التَّفْصِيلِيَّ ؟ .

فَالْحَاصِلُ : أَنَّ الْبَيَانَ الْإِجْمَالِيَّ كَانَ مُقَارِناً ، وَالْبَيَانَ التَّفْصِيلِيَّ كَانَ مُتَأَخِّراً ؛ وَهُوَ جَائِزٌ عِنْدَ أَبِي الْحُسَيْنِ رَحِمَهُ اللَّهُ .

وَالْجَوَابُ : قَوْلُهُ : الْآيَةُ تَقْتَضِي تَأْخِيرَ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ .

قُلْنَا : لَا نَسَلِّمْ ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَلْزَمُ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ مُقْتَضِياً لِلْفَوْرِ لَكُنَّا لَا نَقُولُ بِهِ .

قَوْلُهُ : الْكُنَايَاتُ عَائِدَةٌ إِلَى الْقِصَّةِ وَالشَّأْنِ . قُلْنَا : هَذَا بَاطِلٌ ؛ لَوْجُوهٌ :

أَحَدُهَا : أَنَّ هَذِهِ الْكُنَايَاتِ لَوْ كَانَتْ عَائِدَةً إِلَى الْقِصَّةِ ، وَالشَّأْنِ لَكَانَ الَّذِي يَبْقَى بَعْدَ ذَلِكَ غَيْرَ مَقْيَدٍ ؛ لِأَنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِي قَوْلِهِ : ﴿ بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ ﴾ [البقرة : ٦٩] ، بَلْ لَا بَدَّ مِنْ إِضْمَارِ شَيْءٍ آخَرَ . وَذَلِكَ خِلَافُ الْأَصْلِ . أَمَّا إِذَا جَعَلْنَا الْكُنَايَاتِ عَائِدَةً إِلَى الْمَأْمُورِ بِهِ أَوَّلًا : لَمْ يَلْزَمْ هَذَا الْمَحْذُورُ .

وِثَانِيهَا : أَنَّ الْحُكْمَ بِرَجُوعِ الْكُنَايَاتِ إِلَى الْقِصَّةِ وَالشَّأْنِ خِلَافُ الْأَصْلِ ؛ لِأَنَّ الْكُنَايَةَ يَجِبُ عَوْدُهَا إِلَى شَيْءٍ جَرَى ذِكْرُهُ ، وَالْقِصَّةُ وَالشَّأْنُ لَمْ يَجْرِ ذِكْرُهُمَا :

فلا يجوزُ عودُ الكنايةِ إليهما ؛ لكننا خالفنا هذا الدليلَ للضرورةِ في بعض المواضع : فيبقى فيها عدهُ على الأصلِ .

وثالثها : أنَّ الضميرَ في قوله تعالى : ﴿ مَا لَوْنَهَا ﴾ [البقرة : ٦٩] ، و ﴿ مَا هِيَ ﴾ [البقرة : ٧٠] لا شكُّ أنَّه عائِدٌ إلى البقرةِ المأمورةِ بها : فوجبَ أنَّ يكونَ الضميرُ في قوله : ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ ﴾ [البقرة : ٦٩] ، عائداً إلى تلكِ البقرة ، وإلاَّ لم يكنِ الجوابُ مطابقاً للسؤالِ .

قوله : إن قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ [البقرة : ٦٧] أمرٌ بذبحِ بقرةٍ مطلقةٍ .

قلنا : هبْ أنَّ ظاهرَهُ يُفِيدُ الإطلاقَ ونحن نسلِّمُهُ ، لكننا نقولُ : المرادُ كان غيرَ الظاهرِ مع أنَّه تعالى ما يبيته ، فما قَلْتُمُوهُ لا يضرُّنا .

قوله : لو كانَ ذلكَ لطلبِ البيانِ لما استحقُّوا التعنيفَ بقوله : ﴿ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [البقرة : ٧١] .

قلنا : إنَّ قولَهُ تعالى : ﴿ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [البقرة : ٧١] ، ليس فيه دلالةٌ على أنَّهم فرطوا في أولِ القصَّةِ ، أو أنَّهم كادوا يُفَرِّطُونَ بعدَ استكمالِ البيانِ ، بل اللفظُ محتملٌ لكلِّ واحدٍ منها فنحملُهُ على الأخيرِ وهو : أنَّهم لما وقفوا على تمامِ البيانِ توقَّفوا عند ذلكَ وما كادُوا يفعلون .

قوله : نُقِلَ عن ابنِ عباسٍ أنَّه قالَ : « شَدُّدُوا على أنفسِهِم ، فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِم » . قلنا : هذا من أخبارِ الآحادِ ومع تقديرِ الصَّحَّةِ فلا يصلحُ معارِضاً لنصِّ الكتابِ .

قوله : لِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ : كانَ البيانُ حاصلًا ، لكنَّهُم لم يَتَيَّنُوا . قلنا : لوجهين :

الأول : أنهم كانوا يلتبسون البيان ، ولو كان البيان حاصلاً : لما التمسوه ، بل كانوا يطلبون التفهيم .

الثاني : أن فقد التبيين عند حضور هذا البيان متعذراً هنا ؛ لأن ذلك البيان ليس إلا وصف تلك البقرة ، والعاقل العارف باللغة إذا سمع تلك الأوصاف : استحال أن لا يعرفها .

قوله : كانوا يطلبون البيان التفصيلي . قلنا : لو كان كذلك لذكره الله تعالى : إزالة للثمة .

أما الدليل على جواز تأخير بيان المخصص : فالنقل .
أما النقل فهو : أن الله تعالى لما أنزل قوله : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ ﴾ [الأنبياء : ٩٨] قال ابن الزبيري : قد عُبِدَت الملائكة وعبد المسيح ، فهؤلاء حصبُ جهنم . فتأخر بيان ذلك ؛ حتى أنزل الله تعالى قوله : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى ﴾ [الأنبياء : ١٠١] .

فإن قيل : لا نسلم أن قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [الأنبياء : ٩٨] يندرج فيه الملائكة ، والمسيح . وبيانه من وجهين :

الأول : أن كلمة ما لماً لا يعقل ، فلا يدخلها المسيح ، والملائكة .

الثاني : أن قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ ﴾ [الأنبياء : ٩٨] خطاب مع العرب ، وهم ما كانوا يعبدون المسيح والملائكة ، بل كانوا يعبدون الأوثان . سلمنا ذلك ، لكن تخصيص العام بدليل العقل جائز وما هنا دلّ العقل على خروج الملائكة والمسيح ، فإنه لا يجوز تعذيب المسيح بجرم الغير وهذا الدليل كان حاضراً في عقولهم .

ثم نقول : المسألة علمية ، وهذا خبر واحد : فلا يجوز إثباتها به . سلمنا

صحة الرواية ، لكن الرسول عليه السلام إنما سكت : انتظاراً لنزول الوحي عليه في تأكيد البيان العقلي ، واللفظي .

والجواب : لا نسلّم أن صيغة ما مختصة بغير العقلاء ، والدليل عليه وجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴾ [الليل : ٣]
﴿ وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا ﴾ [الشمس : ٥] ﴿ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴾
[الكافرون : ٣] .

وثانيها : اتفاق أهل اللغة على ورود ما بمعنى الذي ، وكلمة الذي متناولة للعقلاء فكلمة : ما أيضاً كذلك .

وثالثها : أن ابن الزبيري كان من الفصحاء ، فلولا أن كلمة ما تتناول المسيح والملائكة ، وإلا : لما أوردته نقضاً على الآية .

ورابعها : أن الرسول ﷺ لم يرد عليه ذلك ، بل سكت وتوقفت إلى نزول الوحي ، ولو كان ذلك خطأ في اللغة لما سكت الرسول ﷺ عن تخطئيه .

وخامسها : أنه يقال : ما في ملكي فهو صدقة ، وما في بطن جاريتي فهو حر ، وهو يتناول الإنسان .

وسادسها : أنها لو كانت مختصة بغير من يعلم لما كان لقوله تعالى : ﴿ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [الأنبياء : ٩٨] فائدة ؛ لأنه إنما يحتاج إلى الاحتراز : حيث يصلح الاندراج .

قوله : الخطاب كان مع العرب وهم ما كانوا يعبدون الملائكة والمسيح .

قلنا : الرواية المشهورة أنه قد كان من العرب من يعبد الملائكة والمسيح

وقد ذكرَ الواحدِيّ وغيرُهُ ذلكَ في سببِ نزولِ هذِهِ الآيةِ .
ولأنَّ هذِهِ الآيةَ لو كانتَ خطاباً مع عبدةِ الأوثانِ فقط لما جازَ توقُّفُ
النبيِّ ﷺ عن تخطئةِ السائلِ .

قوله : كُلُّ أَحَدٍ يَعْلَمُ أَنَّ تَعْذِيبَ الرَّجُلِ بِجُرْمِ الْغَيْرِ لَا يَجُوزُ .
قلتُ : نعم ، لكنَّ أَلَا يَصِحُّ دُخُولُ الشَّبْهَةِ فِي أَنَّ أَوْلَئِكَ الْمَعْبُودِينَ كَانُوا
راضِينَ بِذَلِكَ أَمْ لَا ؟ وَعِنْدَ ذَلِكَ يَصِحُّ السُّؤَالُ .
قولهُ : هذِهِ الرَّوَايَةُ مِنْ بَابِ الْأَحَادِ . قلنا : لَا نَسْلَمُ ؛ فَإِنَّ الْمَفْسُورِينَ
اتَّفَقُوا عَلَى ذِكْرِهَا فِي سَبَبِ نَزُولِ هذِهِ الْآيَةِ ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى الْإِجْمَاعِ .

سلمنا : أَنَّهُ مِنَ الْأَحَادِ ؛ لَكُنَّا بَيْنَنَا : أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالْأَدَلَّةِ اللَّفْظِيَّةِ أَيْنَمَا
كَانَ : لَا يَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ ، وَرَوَايَةُ الْأَحَادِ صَالِحَةٌ لَذَلِكَ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .
وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَمِنْ وَجْهَيْنِ :

أحدهما : وَهُوَ أَنَّ نَقُولَ لِأَبِي عَلِيٍّ ، وَأَبِي هَاشِمٍ : لَوْلَمْ يَجْزُ تَأْخِيرُ بَيَانِ
التَّخْصِصِ فِي الْأَعْيَانِ لَمَا جازَ تَأْخِيرُ بَيَانِ التَّخْصِصِ فِي الْأَزْمَانِ لَكِنْ جازَ
هَذَا : فَجازَ ذَلِكَ .

بيانُ الْمُلَازِمَةِ : أَنَّهُ لَوْلَمْ يَجْزُ تَأْخِيرُ بَيَانِ الْمُخْصَّصِ فِي الْأَعْيَانِ لَكَانَ ذَلِكَ ؛
لأنَّ تَأْخِيرَهُ يُؤْهِمُّ الْعُمُومَ وَهُوَ جَهْلٌ . وَهَذَا الْمَعْنَى قَائِمٌ فِي تَأْخِيرِ الْمُخْصَّصِ فِي
الْأَزْمَانِ : فَعَدَمُ الْجَوَازِ هُنَاكَ يَقْتَضِي عَدَمَ الْجَوَازِ هَا هُنَا .

فإن قيل : الْفَرْقُ مِنْ وَجْهَيْنِ :

الأولُ : أَنَّ الْخُطَابَ الْمَطْلُوقَ مَعْلُومٌ أَنَّ حَكَمَهُ مُرْتَفِعٌ : لَعَلِمْنَا بِانْقِطَاعِ
سَبَبِ التَّكْلِيفِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ الْمُخْصَّصُ .

وثانيهما : أن احتمال النسخ في المستقبل لا يمنع المكلف في الحال من العمل ؛ أما أن احتمال التخصيص في الحال يمنع من العمل لأنه لا يدري أنه هل هو مندرج تحت الخطاب ، أم لا ؟ .

والجواب عن الأول : أن الله تعالى لو قال لنا : صلُّوا كلَّ يوم جمعة لاقتضى ظاهره الدوام ، فإذا خرج منه ما بعد الموت للدلالة : بقى الباقي على ظاهره ؛ فإن جاز أن يكون حكم الخطاب مرتفعاً مع الحياة والتمكُّن ، ولا يدل البتة على ذلك ، وإن كان ظاهر الخطاب يتناولهُ : جاز مثله في العموم .

وعن الثاني : أن الفرق الذي ذكرتموه إنما يظهر لو أخر الله تعالى البيان عن وقت الحاجة ؛ أما إذا أخره عن وقت الخطاب ، لا عن وقت الحاجة : لم يجب على المكلف الاشتغال بالفعل : فلا حاجة في ذلك الوقت إلى تمييز المكلف به عن غيره ، كما لا حاجة هناك إلى تمييز وقت التكليف عن غيره .

الدليل الثاني : أجمعنا على أنه يجوز أن يأمر الله تعالى المكلفين بالأفعال مع أن كل واحد منهم يجوز أن يموت قبل وقت الفعل : فلا يكون مراداً بالخطاب ، وفي ذلك تشكيك فيمن أريد بالخطاب ، وهذا هو تخصيص ، ولم يتقدم بيانه .

واحتج أبو الحسين : رحمه الله على المنع من تأخير بيان ما له ظاهر إذا استعمل في غيره بوجهين :

الأول : أن العموم خطاب لنا في الحال بالإجماع ، والمخاطب إنما أن لا يقصد إفهامنا في الحال أو يقصد ذلك

والأول ، باطل لوجوه .

أحدها : أنه إن لم يقصد إفهامنا : انتقض كونه مخاطباً لنا ؛ لأن المعقول

من قولنا : إنه مخاطبٌ لنا : أنه قد وجَّه الخطابَ نحونا ، ولا معنى لذلك إلا أنه قصدَ إفهامنا .

وثانيها : أنه لو لم يقصدَ إفهامنا في الحال مع أن ظاهره يقتضي كونه خطاباً لنا في الحال : لكانَ قد أغرانا بأن نعتقد أنه قد قصدَ إفهامنا في الحال : فيكونَ قد قصدَ أن نجهلَ ؛ لأنَّ من خاطبَ قوماً بلغتهم : فقد أغراهم بأن يعتقدوا فيه أنه قد عنيَ ما عنوه .

وثالثها : أنه لو لم يقصدَ إفهامنا لكانَ عبثاً ؛ لأنَّ الفائدةَ في الخطابِ ، إفهامُ المخاطبِ .

ورابعها : أنه لو جازَ أن لا يقصدَ إفهامنا بالخطابِ : جازتْ مخاطبةُ العربيِّ بالزنجيةِ وهو لا يُحسنُها إذا كانَ غيرَ واجبِ إفهامِ المخاطبينَ بل ، ذلك أولى بالجوازِ ؛ لأنَّ الزنجيةَ ليسَ لها ظاهرٌ عندَ العربيِّ يدعوهُ إلى اعتقادِ معناها ، ولو جازتْ مخاطبةُ العربيِّ بالزنجيةِ ، وبينَ له بعدَ مدَّةٍ جازتْ مخاطبةُ النائمِ ، وبينَ له بعدَ مدَّةٍ ، وأن يقصدَ الإنسانُ بالتصويِّتِ والتصفيقِ شيئاً بيَّنه بعدَ مدَّةٍ .

فإن قلتَ : خطابُ الزنجِ لا يفهمُ منه العربيُّ شيئاً : فلم يجزَ أن يخاطبوا به ، وليسَ كذلك خطابُ العربيِّ بالمجملِ ؛ لأنَّ العربيَّ يفهمُ منه شيئاً ما ؛ لأنَّ قولَ الله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] قد فهمَ منه الأمرُ بشيءٍ ، وإن لم يُعرَفَ ما هو .

قلتُ : فإن جازَ أن يكونَ اسمُ الصلاةِ واقعاً على الدعاءِ ، ويريدُ الله به غيره ، ولا يبيِّنُ لنا جازَ أن يكونَ ظاهرُ قوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا ﴾ [البقرة :

٤٣ [للأمر ، ولا يستعمله في الأمر ولا يبين لنا ذلك ، وفي ذلك مساواته
لخطاب الزنج ؛ لأننا لا نفهم منه شيئاً أصلاً .

وأما القسم الثاني : وهو : أنه أراد إفهامنا في الحال فلا يخلو إما أن يريد
أن يفهم أن مراده ظاهره ، أو غير ظاهره .

فإن أراد الأول : فقد أراد منا الجهل .

وإن أراد الثاني : فقد أراد منا ما لا سبيل إليه .

ثم قال أبو الحسين : وهذه الدلالة تتناول العام المستعمل في
الخصوص ، والمطلق المفيد للتكرار المنسوخ ، والأسماء المنقولة إلى الشريعة
والنكرة إذا أريد بها شيء معين ؛ لأن الكل مستعمل في خلاف ظاهره .

الثاني : لو جاز أن يريد بالعموم الخصوص ، ولا يبين لنا ذلك في الحال
ولا يشعرنا بأنه بخلافه : لم يكن لنا طريق إلى معرفة وقت الفعل الذي يقف
وجوب البيان عليه ؛ لأنه لو قيل لنا : صلوا غداً جوّزنا أن يكون المراد بقوله :
غداً ، بعد غدٍ ، وما بعده أبداً لأن كل ذلك يُسمى غداً مجازاً ولا يبينه لنا . فلا
يقف وجوب البيان على غاية . وفيه تعذر علمنا بالمراد بالخطاب .

فإن قلت : إذا بين في غدٍ صفة العبادة ، ثم قال : افعلوها الآن : علمنا
أنه يجب فعلها في ذلك الوقت .

قلت : لا يصح لكم ذلك ؛ لأنه يجوز أن يكون عني بقوله : الآن وقتاً
متراحياً على طريق المجاز ، ولا يبينه لنا في الحال : كما جاز مثله في سائر
الألفاظ .

والجواب عن الأول : من حيث المعارضة ، ومن حيث الجواب . أما
المعارضة فمن أربعة أوجه :

أحدها : أن العموم خطابٌ لنا في الحال مع أنه لا يجوزُ اعتقادُ استغراقِهِ عندَ سماعِهِ ، بل لا بدُّ من أن نُفتشَ الأدلَّةَ السمعيةَ والعقليةَ فننظرُ : هل فيها ما يخصُّه ، أم لا ؟ فإن لم يُوجدْ فيها ما يخصُّه : قضى بعموميهِ ، وفي زمانِ التوقُّفِ ، الخطابُ بالعموم قائمٌ مقامه مع أنه لا يجوزُ اعتقادُ ظاهرِهِ : فانتقضَ قولُكم .

أجاب أبو الحسين رحمه الله عنه : بأن من لم يُجوزُ أن يسمعَ المكلفُ العامُّ دونَ الخاصِّ ، لا يلزمُهُ هذا السؤالُ ، ومن جَوَّزَ ذلكَ فله أن يُجيبَ عن السؤالِ : بأن ما يعلمُهُ المكلفُ من كثرةِ الأدلَّةِ والسننِ يجوزُ معه أن يكونَ فيها ما يدلُّ على أن المرادُ بالخطابِ غيرُ ظاهرِهِ فيصيرُ ذلكَ كالإشعارِ بالتخصيصِ .

والجوابُ : أمَّا أنه لا يجوزُ أن يسمعَ المكلفُ العامُّ دونَ الخاصِّ فهذا المذهبُ باطلٌ عندك وتخرجُ النقضُ بالمذهبِ الباطلِ باطلٌ .

وأما قوله : علمُهُ بكثرةِ السننِ ، كالإشعارِ بالتخصيصِ . قلنا : فإذا جَوَّزْتَ أن يكونَ تجويزُهُ لقيامِ المخصَّصِ في الحالِ ، مانعاً له من اعتقادِ الاستغراقِ في الحالِ فلم لا يجوزُ أن يكونَ تجويزُهُ لحدوثِ المخصَّصِ في ثاني الحالِ ، مانعاً له من اعتقادِ الاستغراقِ في الحالِ ؟ فهذا أولُ المسألةِ .

وثانيها : أجمعنا : على أنه يجوزُ تأخيرُ بيانِ المخصَّصِ بزمانٍ قصيرٍ ، وأن تُعطَفَ جملةٌ من الكلامِ على جملةٍ أخرى ، ثم تبيِّنُ الجملةُ الأولى عقيبَ الثانيةِ ، وأن يُبيِّنَ المخصَّصُ بالكلامِ الطويلِ . وهذه الصورُ الثلاثةُ نقضُ على ما ذكره .

فإن قلتَ : إننا لا نجوزُ تأخيرَ البيانِ إلا مقداراً ما لا ينقطعُ عن السامعِ توقُّعُ شرطٍ يردُّ على الكلامِ ، وإنما نجوزُ البيانَ بالطويلِ من القولِ أو

الفعل : إذا لم يتمّ البيان إلاّ بهما ، وإذا لم يتمّ إلاّ كذلك : لم يكن فيه تأخير البيان .

قلت : إنّ ظاهرَ لفظِ العموم يفيدُ الاستغراقَ فحالَ ما سمعَ ذلكَ اللفظَ يتوجّهُ عليه التقسيمُ الذي ذكره أبو الحسين : من أنه إمّا أن يكونَ غرضُ المخاطبِ به الإفهامُ ، أو لا يكونَ غرضُه الإفهامُ ؛ والثاني باطلٌ : فتعينَ الأولُ .

فإمّا أن يكونَ غرضُه إفهامٌ ما أشعرَ به الظاهرُ : فيكونَ مريداً للجهلِ ؛ أو غيره : فيكونَ طالباً ما لا سبيلَ إليه .

فإن قلت : تجويزُ السامعِ أن يأتيَ المتكلّمُ بعدَ ذلكَ الكلامِ بشرطٍ ، أو استثناءٍ يمنعه من حملِ هذا اللفظِ على ظاهره .

قلت : فلم لا يجوزُ أن يقالَ في مسألتنا : تجويزُ السامعِ أن يأتيَ المتكلّمُ حالَ إلزامِ التكليفِ بدليلٍ مخصّصٍ : يمنعه من حملِ اللفظِ على ظاهره ؟ وهذا أولُ المسألة .

وثالثُها : أنا نجوِّزُ أن يأمرَ الله تعالى المكلفين بالأفعالِ ، مع أن كلَّ واحدٍ منهم يجوزُ أن يموتَ قبلَ وقتِ الفعلِ ، فلا يكونُ مراداً بالخطابِ وفي ذلك شككنا فيمن أريدَ بالخطابِ وهذا تخصيصٌ لم يتقدّمَ بيانه البتّة .

ورابعُها : أن غيرَ أبي الحسينِ من المعتزلة اتفقوا على جوازِ تأخيرِ بيانِ النسخِ إجمالاً ، وتفصيلاً ، وحيثُ : ينتقضُ دليلُهم به ؛ لأنّ اللفظَ إذا أفادَ الدوامَ مع أن الدوامَ غيرُ مرادٍ فإنّ أرادَ ظاهره : فقد أرادَ الجهلُ ، وإن أرادَ غيرَ ظاهره : فقد أرادَ ما لا سبيلَ إليه .

وما يذكرونه من الفرقِ فقد ذكرناه ، وأجبنا عنه .

وأما من حيث الجواب فمن وجهين :

الأول : أن نقول : ما المراد من قولك : المخاطب إما أن يكون غرضه إفهامنا ، أو لا يكون غرضه ذلك ؟ .

إن عنيّ بالإفهام إفادة القطع واليقين : فليس غرضه ذلك ، بل غرضه منه : الإفهام بمعنى إفادة الاعتقاد الراجح والظنّ الغالب ، مع تجويز نقيضه . فلم قلت : إنه على هذا التقدير يكون عابثاً ، ويكون مغرياً بالجهل ؟ .

وبهذا الجواب : يظهر الفرق بين ما إذا كان الغرض ذلك ، وبين خطاب العربي بالزنجية ؛ لأنّ هناك لا يمكن أن يكون الغرض إفادة الاعتقاد الراجح ، فإنّه لا يفهم منه شيئاً .

وإن عنيّ به : أن غرضه إفادة الاعتقاد الراجح كيف كان أعني القدر المشترك بين الاعتقاد الراجح المانع من النقيض ، وبين الاعتقاد الراجح المجوز للنقيض : فهذا مسلّم ، ولكنّ هذا القدر لا يمنع من ورود المخصّص ؛ لأنّه لو امتنع : لكان ذلك الاعتقاد مانعاً من النقيض مع أنّ فرضناه غير مانع منه .

ثم الذي يدلّ على أن الغرض من الخطاب إفادة أصل الاعتقاد الراجح ، لا إفادة الاعتقاد الراجح المانع من النقيض هو : أن دلالة الأدلة اللفظية تتوقّف على كون النحو ، واللغة والتصريف منقولاً بالتواتر ، على عدم الإشتراك ، والمجاز والتخصيص ، والنسخ ، والإضمار ، والنقل ، والتقديم والتأخير ، وعدم المعارض العقلي والنقلي ، وكلّ هذه المقدمات ظنيّة ، وما يتوقّف على الظنيّ أولى أن يكون ظنيّاً .

فثبت أن الدلائل اللفظية لا تفيد إلا الاعتقاد الراجح ، وهذا القدر لا ينافيه احتمال ورود المخصص بعده .

ومما يحقق ذلك : أن الغيم الرطب في الشتاء يفيد ظن نزول المطر ، ثم قد لا يوجد في بعض الأوقات ، ثم لا يكون هذا العدم قادحاً في ذلك الظن ، وإلا : لتوقف تحقق ذلك الظن على انتفاء هذا العدم .

فحينئذ يكون ذلك الظن قطعاً ، لا ظناً ؛ هذا خلف : فكذا ها هنا : اللفظ العام لا يفيد إلا ظن الاستغراق ، وهذا القدر لا يمنع من حدوث المخصص . والله أعلم .

الوجه الثاني : في الجواب : أن اللفظ العام إن وجد مع المخصص : دل المجموع الحاصل منه ، ومن ذلك المخصص على الخاص .

وإن وجد خالياً عن المخصص : دل هو مع عدم المخصص على الاستغراق . وذلك متردد بين هاتين الحالتين على السواء فهو : بالنسبة إلى هاتين الحالتين كاللفظ المشترك : بالنسبة إلى مفهوماته ، والمتواطىء بالنسبة إلى جزئياته فكما أنه يجوز عند أبي الحسين ورود اللفظ المشترك والمتواطىء خالياً عن البيان ؛ لأنه يفيد أن المراد أحد تلك المسميات فكذا ها هنا : اللفظ العام قبل العلم بأنه وجد معه المخصص ، أو عدم نعلم أن المراد : إما العموم أو الخصوص ، ونعلم أن هذا اللفظ إن وجد معه المخصص : أفاد الخاص ، وإن وجد معه عدم المخصص : أفاد العام ؛ فلا فرق بينه ، وبين المشترك : فكما جاز تأخير البيان هناك جاز ها هنا .

فإن قلت : هذا عود إلى القول بأن هذه الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص ، ونحن الآن في التفرع على أنها للعموم فقط .

قلتُ : لا نسلم أن هذا عوداً إلى القول بالاشتراك ، وذلك : أنا نسلم ، أنها وحدها موضوعة للاستغراق .

وبهذا الكلام انفصلنا عن القائلين بالاشتراك ، لكننا نقول : لا نزاع في حسن ورود المخصص ، ولا نزاع في أنه عند ورود المخصص لا يفيد إلا الخاص ، فإذا شككنا في وجود المخصص وعدمه : لزمنا أن نشك في أنه هل يفيد الاستغراق أم لا ؟ ؛ لأن الشك في الشرط شك في المشروط فأين هذا القول من مذهب القائلين بالاشتراك ؟ .

والجواب عن الثاني : أن اللفظ وإن كان محتملاً ، إلا أنه قد يوجد من القرائن ما يفيد القطع بأن المراد من اللفظ ظاهرة . وعلى هذا التقدير ، يزول السؤال .

فإن لم يوجد شيء من هذه القرائن ، وحضر الوقت الذي دل ظاهر الصيغة على أنه وقت العمل : وجب عليه العمل ، لأن الظن قائم مقام العلم : في اقتضاء وجوب العمل في الحال ، ولكنه لا يقوم مقامه فيما لا يتعلق به العمل فظن كون اللفظ دالاً على وجوب العمل في الحال ، يكفي في القطع بوجوب العمل في الحال ، ولكن ظن عدم المخصص لا يكفي في القطع بعدم المخصص : فظهر الفرق ، والله أعلم .

المسألة الثالثة : وأما الخطاب الذي لا ظاهر له وهو : الاسم المشترك : كالقرء بين الطهر والحيض فإن له ظاهراً من وجه دون وجه .

أما الوجه الذي يكون ظاهراً فيه فهو أنه : يفيد أن المتكلم لم يرد شيئاً غير الطهر وغير الحيض ، وأنه أراد إما هذا ، وإما هذا فمن هذا الوجه لا يحتاج إلى بيان .

وأما الوجه الذي يكون غير ظاهر فهو : أنه لا يفيد أي الأمرين إرادته المتكلم : الطهر أو الحيض ؟ ولا يجب أن يقترب به بيان في الحال .

والدليل عليه : أن الاسم المشترك يُفيد أن المراد إما هذا ، وإما هذا ، من غير تعيين . وهذا القدر يصلح أن يُراد تعريفه ؛ لأن الإنسان قد يقول لغيره : لي إليك حاجة مهمة أو صيكت بها ، ولا يكون غرضه في الحال إلا الإعلام بهذه الجملة .

وقد يقول : رأيت رجلاً في موضع كذا وهو يكره وقوف السامع على عينه ، أو يكره وقوفه عليه من جهته . ولهذا وضع في اللغة ألفاظ مهمة ، كما وضعت ألفاظ لمعان معينة . قال الله تعالى : ﴿ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ﴾ [النساء : ١٦٤] ، ﴿ فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ﴾ [البقرة : ٢٤٥] .

وأيضاً : فقد يحسن من الملك أن يدعو بعض عماله ، فيقول له قد وليتكَ البلد الفلاني ، فاخرج إليه في غد ، وأنا أكتب إليك بتفصيل ما تعلمه . ويحسن من أحدنا أن يقول لغلامه : أنا أمرُك أن تخرج إلى السوق يوم الجمعة ، وتبتاع ما أبيتُهُ لك يوم الجمعة ، ويكون القصد بذلك التأهب لقضاء الحاجة ، والعزم عليها .

وهذا هو نظير ما اخترناه من تأخير بيان المجرى .

وإذا كان كذلك : ثبت أنه يجوز إطلاق اللفظ المشترك ، من غير بيان التعيين .

فإن قلت : الغرض من التكليف هو الفعل ، والعلم ، والاعتقاد تابعان وهذا الإبهام يُخل بالتمكين من الفعل .

قلت : الغرض من التكليف قبل الوقت هو : العلم لا الفعل ، فأما في

وقت الحاجة فالغرض هو : الفعل ، وهناك يجب البيان .

احتجوا : بأنه لو حسنت المخاطبة بالاسم المشترك ، من غير بيان في الحال : لحسنت مخاطبة العربي بالزنجية ، مع القدرة على مخاطبته بالعربية ، ولا يبين له في الحال ، والجامع : أن السامع لا يعرف مراد المتكلم بهما على حقيقته .

فإن قلت : الفرق أن العربي لا يفهم من الزنجية شيئاً ، وها هنا يفهم أن المراد أحد معنيي الاسم .

قلت : إما أن تعتبروا في حسن الخطاب حصول العلم بكمال المراد ، أو تكتفوا بمعرفة المراد من بعض الوجوه : والأول : يقتضي امتناع تأخير بيان المجهل . والثاني : يوجب حسن مخاطبة العربي بالزنجية ؛ لأن العربي إذا عرف لغة الزنجي المخاطب له : عليم أنه قد أراد بخطابه شيئاً ما ، إما الأمر ، وإما النهي ، وإما غيرهما .

والجواب : أن المعتبر في حسن الخطاب أن يتمكن السامع من أن يعرف به ما أفاده الخطاب . وهذا التمكن حاصل في الاسم المشترك ؛ لأنه موضوع لأحد هذين المعنيين ، والسامع فهم ذلك منه ، بخلاف العربي : فإنه لا يتمكن من أن يعرف ما وضع له خطاب الزنج : فوضح الفرق . والله أعلم .

المسألة الرابعة : يجوز أن يؤخر الرسول عليه السلام تبليغ ما يوحي إليه إلى وقت الحاجة وقال قوم : يجب تقديمه عليه .

لنا : أن في المشاهد قد يكون تقديم الإعلام على حضور وقت العمل قبيحاً ، وقد يكون ترك التقديم قبيحاً ، وقد يكون بحيث يجوز الأمرين . وإذا كان كذلك : لم يمتنع أن يعلم الله تعالى اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم

الإعلام ، وفي تركه : فيلزم أن لا يكون التقديم واجباً على الإطلاق .
احتجوا : بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴾
[المائدة : ٦٧] والأمر للفور .

والجواب : لا نسلّم أنه للفور ، سلّمناه ؛ لكنّ المراد بذلك هو :
القرآن ؛ لأنه هو الذي يُطلَقُ عليه القولُ بأنّه منزلٌ من الله تعالى والله أعلم .

القسم الرابع في المبين له وفيه مسائل

المسألة الأولى : الخطابُ المحتاجُ إلى البيانِ : يجبُ بيانهُ لمن أرادَ الله
إفهامه ، دونَ من لم يُردَ أن يُفهمه .

أمّا الأوّلُ : فلأنّه لو لم يُبيّنْ له لكانَ قد كلفه ما لا سبيلَ له إلى العلمِ
به .

وأمّا الثاني : فلأنّه لا تعلقُ له بذلك الخطابِ : فلا يجبُ بيانهُ له . ثم
الذين أرادَ الله منهم فهمَ خطابهِ ضربانِ : أحدهما : أرادَ منهم فعلَ ما تضمّنهُ
الخطابُ ، إن كانَ ما تضمّنهُ الخطابُ فعلاً . والآخر : لم يُردَ منهم الفعلُ .

والأوّلون هم : العلماءُ ، وقد أرادَ الله تعالى أن يفهموا مرادةَ بآيةِ
الصلاة ، وأن يفعلوها . والآخرون هم : العلماءُ في أحكامِ الحيضِ .

فقد أريدَ منهم فهمُ الخطابِ ، ولم يُردَ منهم فعلَ ما تضمّنهُ الخطابُ .

والذين لم يُردَ الله تعالى أن يفهموا مرادةَ ، ولم يُوجبْ ذلكَ عليهم
ضربانِ : أحدهما : لم يُردَ منهم أن يفعلوا ما تضمّنهُ الخطابُ . والآخرُ : أرادَ
منهم الفعلُ .

والأولون هم : أمئتنا مع الكتب السالفة ؛ لأن الله تعالى ما أراد أن يفهموا مراده بها ، ولا أن يفعلوا مقتضاها .

والآخر هو : النساء في أحكام الحيض ؛ لأن الله تعالى أراد منهن التزام أحكام الحيض بشرط أن يفتيهن المفتي ، ولم يُوجب عليهن فهم المراد بالخطاب ، لأنه لم يُوجب عليهن سماع أخبار الحيض : فضلاً عن بيان مجملها ، وتخصيص عامها .

المسألة الثانية : يجوز من الله تعالى أن يُسمع المكلف العام من غير أن يُسمعه ما يخصه . وهو قول النظام ، وأبي هاشم ، والفقهاء . وقال أبو الهذيل ، والجبائي : لا يجوز ذلك في العام المخصوص بدليل السمع وإن جاز أن يُسمعه المخصوص بأدلة العقل وإن لم يعلم السامع أن في العقل ما يدل على تخصيصه .

لنا ثلاثة أوجه :

الأول : أن ذلك قد وقع كثيراً ؛ لأن كثيراً من الصحابة سمعوا قوله تعالى : ﴿ يُوَصِّيكُمْ اللهُ فِيْ أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النساء : ١١] مع أنهم لم يسمعوا قوله ﷺ : « نحن معاشر الأنبياء لا نُورث » وسمعوا قوله تعالى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] . مع أنهم لم يسمعوا قوله ﷺ : « سُئِلُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ » ، إلى زمانٍ عمر رضي الله عنه .

الثاني : أجمعنا على جواز خطابه بالعام المخصوص بالعقل من غير أن يخطر بباله ذلك المخصص : فوجب أن يجوز خطابه بالعام المخصوص بالسمع من غير أن يسمعه ذلك المخصص ؛ والجامع : كونه في الصورتين متمكناً من معرفة المراد .

الثالث : أنَّ الواحدَ مِنَّا كثيراً ما يسمعُ الألفاظَ العامَّةَ المخصوصةَ قبل
مُخصَّصاتها ، وإنكارُهُ مكابرةٌ في الضرورياتِ .

احتجُّوا بأمورٍ :

أحدها : أنَّ إسماعَ العام دون إسماعِ المخصَّصِ إغراءٌ بالجهلِ .

وثانيها : أنَّ العامَّ لا يدلُّ على مرادِ المخاطِبِ ، بإسماعِهِ وحدهُ :
كخطابِ العربيِّ بالزنجيةِ .

وثالثها : أنَّ دلالةَ العامِّ مشروطةٌ بعدمِ المخصَّصِ فلو جازَ سماعُ العامِّ
دونَ سماعِ المخصَّصِ لما جازَ الاستدلالُ بشيءٍ من العموماتِ إلَّا بعد الطوافِ
في الدنيا ، وسؤالِ كلِّ علماءِ الوقتِ : أنَّه هل وُجدَ لَهُ مخصَّصٌ ؟ وذلك يُفضي
إلى سقوطِ العموماتِ .

والجوابُ عن الأولِ : أنَّ الإغراءَ غيرُ حاصلٍ ؛ لما قدَّمنا : من أنَّه يفيدُ
ظنَّ العمومِ ، لا القطعَ بِهِ . وبِهِ خرجَ الجوابُ عن الثاني .

وعن الثالثِ : أنَّ كونَ اللَّفْظِ حقيقةً في الاستغراقِ ، مجازاً في غيره يُفيدُ
ظنَّ الاستغراقِ : والظنُّ حجةٌ في العمليَّاتِ . والله أعلم .

الكلام في الأفعال وفيه مسائل :

المسألة الأولى : اختلفت الأمة في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على قولين : أحدهما : قول من ذهب : إلى أنه لا يجوز أن يقع منهم ذنب صغيراً كان أو كبيراً ، لا عمداً ، ولا سهواً ، ولا من جهة التأويل . وهو قول الشيعة . والآخر : قول من ذهب : إلى جوازه عليهم ، ثم اختلفوا فيما يجوز من ذلك ، وما لا يجوز .

والاختلاف في هذا الباب يرجع إلى أقسام أربعة :

أحدها : ما يقع في باب الاعتقاد وقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يقع منهم الكفر ، وقالت الفضليّة من الخوارج : إنه قد وقعت منهم ذنوب ، وكل ذنب عندهم كفر وشرك . وأجازت الشيعة إظهار الكفر : على سبيل التقيّة . فأما الاعتقاد الخطأ الذي لا يبلغ الكفر مثل أن يعتقد مثلاً : أن الأعراض باقية ولا يكون كذلك : فممنهم من أباه ؛ لكونه مُنفراً ، وممنهم من جوزّه .

وثانيها : باب التبليغ ، واتفقوا على أنه لا يجوز عليهم التغير ؛ وإلا : لزال الوثوق بقولهم . وقال قوم : يجوز ذلك من جهة السهو .

وثالثها : ما يتعلق بالفتوى ، واتفقوا أيضاً على أنه لا يجوز عليهم الخطأ فيه . وجوزّه قوم على سبيل السهو .

ورابعها : ما يتعلق بأفعالهم ، واختلفت الأمة فيه على أربعة أقوال :

أحدها : قول من جَوَزَ عليهم الكبائر عمداً ، وهؤلاء منهم : من قال بوقوع هذا الجائزِ وهم : الحشوية . وقال القاضي أبو بكر : هذا وإن جاز عقلاً ، ولكن السمع منع من وقوعه .

وثانيها : أنه لا يجوز أن يرتكبوا كبيرةً ولا صغيرةً : عمداً ، لكن يجوز أن يأتوا بها على جهة التأويل . وهو قول الجبائي .

وثالثها : أنه لا يجوز ذلك ، لا عمداً ولا من جهة التأويل ، لكن على سبيل السهو . وهم مؤاخذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان موضوعاً عن أميتهم ؛ لأن معرفتهم أقوى ، فيقدرون على التحفظ عما لا يتأتى لغيرهم .

ورابعها : أنه لا يجوز أن يرتكبوا كبيرةً ، وأنه قد وقعت منهم صغائر على جهة العمد والخطأ والتأويل ، إلا ما ينفر : كالكذب والتطفيغ . وهو قول أكثر المعتزلة .

والذي نقول به : أنه لم يقع منهم ذنب على سبيل القصد لا صغيراً ، ولا كبيراً . أمّا السهو : فقد يقع منهم ، لكن بشرط أن يتذكروه في الحال ، ويُنبهوا غيرهم : على أن ذلك كان سهواً . وقد سيقت هذه المسألة في علم الكلام . ومن أراد الاستقصاء : فعليه بكتابنا في عصمة الأنبياء . والله أعلم .

المسألة الثانية : اختلفوا : في أن فعل الرسول ﷺ بمجردِه هل يدل على حكمٍ في حقنا أم لا ؟ على أربعة أقوال :

أحدها : أنه للوجوب وهو قول ابن سريج ، وأبي سعيد الاصطخري وأبي علي بن خيران .

وثانيها : أنه للندب ، ونُسبَ ذلك إلى الشافعي رضي الله عنه .

وثالثها : أنه للإباحة وهو قول مالك رحمه الله .

ورابعها : يتوقف في الكل ، وهو قول الصيرفي ، وأكثر المعتزلة وهو المختار .

لنا : أنا إن جَوَزْنَا الذنبَ عليه : جَوَزْنَا في ذلك الفعل أن يكون ذنباً له ولنا وحيثئذ : لا يجوزُ لنا فعلُهُ . وإن لم نُجَوِّزْ الذنبَ عليه : جَوَزْنَا كونه مباحاً ومندوباً وواجباً ويتقدير أن يكون واجباً : جَوَزْنَا أن يكون ذلك من خواصِّه ، وأن لا يكون .

ومع احتمال هذه الأقسام : امتنع الجزم بواحدٍ منها .

واحتجَّ القائلون بالوجوب : بالقرآن ، والإجماع ، والمعقول .

أما القرآن فسبعُ آياتٍ :

إحداها : قوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [النور : ٦٣] ، والأمرُ حقيقة في الفعل على ما تقدّم بيانه ، والتحذيرُ عن مخالفة فعله يقتضي وجوبَ موافقة فعله .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ ﴾ [الأحزاب : ٢١] . وهذا مجراه مجرى الوعيد فيمن ترك النَّاسِيَ به ، ولا معنى للنَّاسِيَ به إلا أن يفعل الإنسانُ مثل فعله .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ وَاتَّبِعُوهُ ﴾ [الأعراف : ١٥٨] ، وظاهرُ الأمر للوجوبِ والمتابعة هي : الاتيانُ بمثل فعله .

ورابعتهما : قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ﴾ [آل عمران : ٣١] ، دلت الآية على أن محبة الله مستلزمة للمتابعة ، لكن المحبة واجبة بالإجماع ولازم الواجب واجب : فمتابعته واجبة .

وخامستها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ [الحشر : ٧] ؛ فإذا فعل : فقد آتانا بالفعل : فوجب علينا أن نأخذه .

وسادستها : قوله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ [المائدة : ٩٢ والنور : ٥٤] ، دلت الآية بإطلاقها على وجوب طاعة الرسول ، والآي بمثل فعل الغير ، لأجل أن ذلك الغير فعله طائع لذلك الغير : فوجب أن يكون ذلك واجباً .

وسابعتها : أن قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا ﴾ بين أنه تعالى إنما زوجه بها : ليكون حكم أمته مساوياً لحكمه في ذلك . وهذا هو المطلوب .

وأما الإجماع فلأن الصحابة رضي الله عنهم بأجمعهم اختلفوا في الغسل من التقاء الحتاتين ، فقالت عائشة رضي الله عنها : « فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا » : فرجعوا إلى ذلك ، وإجماعهم على الرجوع حجة . وهو المطلوب ؛ وإنما كان لفعل رسول الله ﷺ فقد أجمعوا ها هنا على أن مجرد الفعل ، للوجوب .

ولأنهم « واصلوا الصيام لما واصل » و « خلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع » ، و « أمرهم عام الحديبية بالتحلل بالخلق فتوقفوا : فشكا إلى أم سلمة ، فقالت : أخرج إليهم ، واحلق واذبح ؛ ففعل : فذبحوا وحلقوا متسارعين » . و « لأنه خلع خاتمه فخلعوا » ، و « لأن عمر رضي الله عنه كان يقبل الحجر

الأسود ، ويقول : إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك لما قبلتك . و « أنه عليه الصلاة والسلام قال في جواب من سأل أم سلمة عن قبلة الصائم : ألا أخبرته أنني أقبل وأنا صائم ؟ »
وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن الاحتياط يقتضي حمل الشيء على أعظم مراتبه ، وأعظم مراتب فعل الرسول ﷺ أن يكون واجباً عليه وعلى أمته : فوجب حمله عليه . بيان الأول : أن الاحتياط يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ، ودفع الضرر عن النفس واجب . بيان الثاني : أن أعظم مراتب الفعل ، أن يكون واجباً على الكل .

الثاني : أنه لا نزاع في وجوب تعظيم الرسول ﷺ في الجملة ، وإيجاب الاتيان بمثل فعله تعظيم له : بدليل العرف ، والتعظيمان يشتركان في قدر من المناسبة : فيجمع بينهما بالقدر المشترك : فيكون ورود الشرع بإيجاب ذلك التعظيم يقتضي وروده : بأن يجب على الأمة الإتيان بمثل فعله .

والجواب عن الأول : لا نسلم أن لفظ الأمر حقيقة في الفعل على ما تقدم . سلمناه ، لكنه بالإجماع أيضاً حقيقة في القول ، فليس حمله على ذلك بأولى من حمله على هذا . سلمناه ، لكن ها هنا ما يمنع من حمله على الفعل وهو من وجهين :

الأول : أن تقدم ذكر الدعاء ، وذكر المخالفة يمنع منه : فإن الإنسان إذا قال لعبده : لا تجعل دعائي كدعاء غيري ، واحذر مخالفة أمري : فهم منه أنه أراد بالأمر القول .

الثاني : وهو : أنه قد أريد به القول بالإجماع ، فلا يجوز حمله على

الفعل ؛ لأنَّ اللفظَ المشترك لا يجوزُ حملُهُ على معنِيهِ .

سلمناه ؛ لكنَّ الهاءَ راجعةٌ إلى الله تعالى لأنَّه أقربُ المذكورين .

فإن قلتَ : القصدُ هو الحثُّ على اتِّباعِ الرسولِ ﷺ لأنَّه تعالى قال : ﴿ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً ﴾ [النور : ٦٣] ، فحثَّ بذلك على الرجوعِ إلى أقوالِهِ وأفعَالِهِ ، ثم عَقَّبَ ذلكَ بقوله : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [النور : ٦٣] : فعلمنا أنَّه بعثَ بذلكَ على التزامِ ما كانَ دعا إليه : من الرجوعِ إلى أمرِ النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ .

وأيضاً : فَلِمَ لا يجوزُ الحكمُ بصرفِ الكنايةِ إلى الله تعالى والرسولِ ﷺ .

قلتَ : الجوابُ عن الأولِ : أنَّ صرفَ هذا الضميرِ إلى الله تعالى مؤكِّدٌ لهذا الغرضِ أيضاً لأنَّه لما حثَّ على الرجوعِ إلى أقوالِ الرسولِ وأفعَالِهِ ، ثم حذَّرَ عن مخالفةِ أمرِ الله تعالى : كانَ ذلكَ تأكيداً لما هو المقصودُ من متابعةِ الرسولِ ﷺ .

وعن الثاني : أنَّ الهاءَ كنايةٌ عن واحدٍ ، فلا يجوزُ عودُهُ إلى الله تعالى وإلى الرسولِ معاً . سلَّمنا عودَ الضميرِ إلى الرسولِ فَلِمَ قلتَ : إنَّ عدمَ الإتيانِ بمثلِ 'فعلِهِ' مخالفةٌ ل'فعلِهِ' ؟ .

فإن قلتَ : يدلُّ عليه أمرانِ :

الأولُ : أنَّ المخالفةَ ضدُّ الموافقةِ ، لكنَّ موافقةَ فعلِ الغيرِ هو : أنْ تَفْعَلَ مثلَ فعلِهِ ، فمخالفتُهُ هو : أنْ لا تفعلَ مثلَ فعلِهِ .

الثاني : وهو : أنَّ المعقولَ من المختلفينِ هما اللَّذَانِ لا يقومُ أحدهُما مقامَ الآخرِ ، والعدمُ والوجودُ لا يقومُ أحدهُما مقامَ الآخرِ ، بوجهٍ أصلاً : فكأنَّا في

غاية المخالفة . فثبت : أن عدم الإتيان بمثل فعله ، مخالف للإتيان بمثل فعله من كل الوجوه .

قلت : هب أنها في أصل الوضع كذلك لكنها في عرف الشرع ليست كذلك ، ولهذا لا يُسمى إخلال الحائض بالصلاة مخالفة للمسلمين ، بل هي عبارة عن عدم الإتيان بمثل فعله ، إذا كان الإتيان به واجباً ، وعلى هذا لا يُسمى ترك مثل فعل النبي ﷺ مخالفة إلا إذا دلّ فعله على الوجوب . فإذا أثبتنا ذلك بهذا الدليل : لزَم الدور ، وهو محال .

والجواب عن الثاني : لم قلت : إن الإتيان بمثل فعل الغير مطلقاً يكون تأسيّاً به ؟ بل عندنا ، كما يشترط في التأسّي المساواة في الصورة ، يشترط فيه المساواة في الكيفية حتى إنه لو صام واجباً ، فتطوعنا بالصوم : لم نكن متأسّين به ، وعلى هذا لا يكون مطلق فعل الرسول عليه الصلاة والسلام سبباً للوجوب في حقنا ؛ لأن فعله قد لا يكون واجباً ؛ فيكون فعلنا إيّاه على سبيل الوجوب قادحاً في التأسّي . وتام الأسئلة سيأتي في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى .

والجواب عن الثالث : أن قوله : ﴿ وَاتَّبِعُوهُ ﴾ [الأعراف : ١٥٨] إمّا أن لا يُفيد العموم ، أو يفيدُه . فإن كان الأول : سقط التمسك به . وإن كان الثاني ، فبتقدير أن يكون ذلك الفعل واجباً عليه وعلينا : وجب أن نعتقد فيه أيضاً هذا الاعتقاد ، والحكم بالوجوب يناقضه : فوجب أن لا يتحقق .

وهذا هو : الجواب عن التمسك بقوله تعالى : ﴿ فَاتَّبِعُونِي ﴾ [آل عمران : ٣١] .

والجواب عن الخامس : لا نسلم أن قوله تعالى : ﴿ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ

فخذوه ﴿ [الحشر : ٧] يتناول الفعل ، ويدل عليه وجهان :

الأول : أن قوله تعالى : ﴿ وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا ﴾ [الحشر : ٧] ، يدل على أنه عني بقوله : ﴿ مَا آتَاكُم ﴾ ما أمركم .

الثاني : أن الإتيان إنما يتأتى في القول : لأننا نحفظه ، وبامثاله يصير كأننا أخذناه : فيصير كأنه ﷺ أعطانا .

والجواب عن السادس : أن الطاعة هي الاتيان بالمأمور أو بالمراد على اختلاف المذهبين فلم قلت : إن مجرد فعل الرسول ﷺ يدل على أننا أمرنا بمثله ، أو أريد منا مثله ، وهذا هو أول المسألة ؟ ! .

والجواب عن الإجماع ، من وجوه :

الأول : أن هذه أخبار آحاد ؛ فلا تفيده العلم . ولهم أن يقولوا : هب أنها تفيده الظن ، لكن : لما حصل ظن كونه دليلاً ، ترتب عليه ظن ثبوت الحكم : فيكون العمل به دافعاً لضرر مظلون : فيكون واجباً . وتقرير هذه الطريقة سيجيء إن شاء الله تعالى في مسألة القياس .

الثاني : أن أكثر هذه الأخبار واردة في الصلاة والحج ، فلعله ﷺ كان قد بين لهم : أن شرعه وشرعهم سواء في هذه الأمور قال ﷺ : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، وعليه خرج مسألة التقاء الحتانين . وقال : « خذوا عني مناسككم » ، وعليه خرج تقبيل عمر للحجر الأسود . وقال : « هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي » .

وأما الوصال فإنهم ظنوا لما أمرهم بالصوم ، واشتغل معهم به أنه قصد بفعله بيان الواجب : ففعلوا ، فرد عليهم ظنهم ، وأنكر عليهم الموافقة .

وأما خلْع النعلِ فلا نعلمُ أنهم فعلُوا ذلكَ واجباً . وأيضاً : لا يمتنعُ أن يكونوا لما رأوه قد خلَع نعلَهُ مع تقدُّمِ قوله تعالى : ﴿ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ [الأعراف : ٣١] ظَنُّوا أنَّ خلْعها مأمورٌ به غيرُ مباحٍ ، لأنَّه لو كانَ مباحاً لما تركَ بهِ المسنونُ في الصلاةِ !! على أَنَّهُ ﷺ قالَ لهم : « لمَ خلعتُم نعالكم » ؟ فقالوا : لأنَّكَ خلعتَ نعلَكَ ؛ فقالَ : « إنَّ جبريلَ أخبرني أنَّ فيها أذى » . فبينَ بهذا : أَنَّهُ ينبغي أن يعرفُوا الوجهَ الَّذِي أوقعَ عليه فعلُهُ ثم يتبعُونَهُ .

وأما خلْع الخاتمِ فهوَ مباحٌ . فلما خلَع : أحبُّوا موافقَتَهُ ، لا لاعتقادِهِم وجوبَ ذلكَ عليهم .

والجوابُ عن الوجهِ الأول : من المعقول : أنَّ الاحتياطَ إنما يُصارُ إليه : إذا خلا عن الضرر قطعاً وها هنا ليسَ كذلكَ ؛ لاحتمالِ أن يكونَ ذلكَ الفعلُ حراماً على الأمةِ ، وإذا احتُمِلَ الأمرانِ : لم يكنِ المصيرُ إلى الوجوبِ احتياطاً .

وعن الثاني : أنَّ تركَ الاتيانِ بمثلِ ما يأتي بهِ الملكُ العظيمُ قد يكونُ تعظيماً ، ولذلك يقبَحُ من العبدِ أن يفعلَ كلَّ ما يفعلُ سيِّدُهُ .

واحتجَّ القائلونَ : بالنَدْبِ : بالقرآنِ ، والاجماعِ ، والمعقولِ :

أما القرآنُ فقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب : ٢١] ولو كانَ النَّاسِيَّ واجباً لقالَ : عليكم ، فلما قالَ : لكم ، دلٌّ على عدمِ الوجوبِ ؛ ولما أثبتَّ الأسوةَ الحسنَةَ دلٌّ على رجحانِ جانبِ الفعلِ على جانبِ التركِ : فلم يكنِ مباحاً .

وأما الإجماعُ فهو : أننا رأينا أهلَ الأعصارِ متطابقينَ على الاقتداءِ في الأفعالِ بالنبيِّ ﷺ وذلكَ يدلُّ على انعقادِ الإجماعِ : على أَنَّهُ يُفِيدُ النَّدْبَ .

وأما المعقول فهو : أن فعله عليه الصلاة والسلام إما أن يكون راجح
العدم ، أو مساوي العدم ، أو مرجوح العدم .

والأول باطل ، لما ثبت : أنه لا يوجد منه الذنب .

والثاني باطل ظاهراً ؛ لأن الاشتغال به عبث ، والعبث مزجور عنه ،
بقوله تعالى : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾ [المؤمنون : ١١٥] : فتعين
الثالث وهو : أن يكون مرجوح العدم ؛ ثم إما لما تأملنا أفعاله : وجدنا بعضها
مندوباً ، وبعضها واجباً ؛ والقدر المشترك هو : رجحان جانب الوجود ، وعدم
الوجوب ثابت بمقتضى الأصل : فأثبتنا الرجحان مع عدم الوجوب .

والجواب عن الأول : ما تقدم أن التأسّي في إيقاع الفعل على الوجه
الذي أوقعه عليه ، فلو كان فعله واجباً أو مباحاً ، وفعلناه مندوباً لما حصل
التأسّي .

وعن الثاني : أنا لا نسلّم أنهم استدلّوا بمجرّد الفعل ، فلعلّهم وجدوا
مع الفعل قرائن أخرى .

وعن الثالث : لا نسلّم أن فعل المباح عبث ، لأن العبث هو الخالي عن
الغرض فإذا حصنت في المباح منفعة ما : لم يكن عبثاً ، بل من حيث حصول
النفع به خرج عن العبث فلم قلتم : بأنه خلا عن الغرض ؟ ثم حصول
الغرض في التأسّي بالنبي ﷺ ، ومتابعته في أفعاله بين : فلا يعدّ من أقسام
العبث . والله أعلم .

واحتج القائلون بالإباحة : بأنه لما ثبت أنه لا يجوز صدور الذنب منه :
ثبت أن فعله لا بد أن يكون إما مباحاً ، أو مندوباً ، أو واجباً .

وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل .

فأما رجحان جانب الفعل : فَلَمْ يَثْبُتْ عَلَى وجودِهِ دَلِيلٌ ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ ؛ وَثَبَّتَ عَلَى عَدَمِهِ ؛ لِأَنَّ دَلِيلَ هَذَا الرَّجْحَانِ كَانَ مَعْدُومًا ؛ وَالْأَصْلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ بَقَاؤُهُ عَلَى مَا كَانَ : فَثَبَّتَ بِهَذَا أَنَّهُ لَا حَرْجَ فِي فَعْلِهِ قَطْعًا وَلَا رَجْحَانَ فِي فَعْلِهِ ظَاهِرًا .

فهذا الدليل يقتضي في كُلِّ أفعاليه أَنْ يَكُونَ مباحًا ، تُرِكَ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْأَفْعَالِ الَّتِي عُلِمَ كَوْنُهَا وَاجِبَةً أَوْ مَنْدُوبَةً ؛ فَيَقْبَى مَعْمُولًا بِهِ فِي الْبَاقِي .

وَإِذَا ثَبَّتَ كَوْنُهُ مباحًا ظَاهِرًا : وَجِبَ أَنْ يَكُونَ فِي حَقِّنا كَذَلِكَ ، لِلْأَيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى وَجوبِ النَّاسِي . تُرِكَ الْعَمَلُ بِهِ فِيْمَا كَانَ مِنْ خَوَاصِّهِ : فَيَقْبَى مَعْمُولًا بِهِ فِي الْبَاقِي .

وَالْجَوَابُ : هَبْ أَنَّهُ فِي حَقِّهِ كَذَلِكَ فَلَيْمَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي حَقِّ غَيْرِهِ كَذَلِكَ ؟ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

المسألة الثالثة : قَالَ جَاهِيزُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُعْتَزِلَةِ : النَّاسِيُّ بِهِ وَاجِبٌ ، وَمَعْنَاهُ : أَنَّا إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ الرَّسُولَ ﷺ فَعَلَ فَعَلًا عَلَى وَجْهِ الْوَجوبِ : فَقَدْ تَعَبَدْنَا أَنْ نَفْعَلَهُ عَلَى وَجْهِ الْوَجوبِ . وَإِنْ عَلِمْنَا أَنَّهُ تَنَفَّلَ بِهِ : كُنَّا مُتَعَبِّدِينَ بِالتَّنَفُّلِ بِهِ . وَإِنْ عَلِمْنَا أَنَّهُ فَعَلَهُ عَلَى وَجْهِ الْإِبَاحَةِ : كُنَّا مُتَعَبِّدِينَ بِاعْتِقَادِ إِبَاحَتِهِ لَنَا ؛ وَجَازَ لَنَا أَنْ نَفْعَلَهُ .

وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ بْنُ خَلَّادٍ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ : نَحْنُ مُتَعَبِّدُونَ بِالنَّاسِيِّ بِهِ فِي الْعِبَادَاتِ ، دُونَ غَيْرِهَا : كَالْمُنَكَحَاتِ ، وَالْمَعَامَلَاتِ . وَمِنَ النَّاسِ : مَنْ أَنْكَرَ ذَلِكَ فِي الْكُلِّ .

وَاحْتَجَّ أَبُو الْحُسَيْنِ : بِالْقُرْآنِ ، وَالْإِجْمَاعِ :

أما القرآن فقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب : ٢١] والتأسي بالغير في أفعاله هو : أن يفعل على الوجه الذي فعل ذلك الغير ولم يفرق الله تعالى بين أفعال الرسول ﷺ : إذا كانت مباحة ، أو لم تكن مباحة . وقوله تعالى : ﴿ وَاتَّبِعُوهُ ﴾ [الأعراف : ١٥٨] أمر بالاتباع : فيجب .

أما الإجماع فهو : « أن السلف رجعوا إلى أزواجه في قبلة الصائم » ، وفي أن « من أصبح جنباً لم يفسد صومه » ، « وفي تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو حرام » ؛ وذلك يدل على أن أفعاله لا بد من أن يمتثل فيها طريقه .

ولقائل أن يقول على الدليل الأول : الآية تقتضي التأسي به مرة واحدة ، كما أن قول القائل لغيره : لك في الدار ثوب حسن يفيد ثوباً واحداً . فإن قلت : هذا إن ثبت تم غرضنا من التعبد بالتأسي به ﷺ في الجملة .

وأيضاً : فالآية تفيد إطلاق كون النبي ﷺ أسوة حسنة لنا ، ولا يطلق وصف الإنسان بأنه أسوة حسنة لزيد ، إذا لم يميز لزيد أن يتبعه إلا في فعل واحد ، وإنما يطلق ذلك إذا كان ذلك الإنسان قدوة لزيد : يقتدي به في الأمور كلها ، إلا ما خصه الدليل .

قلت : الجواب عن الأول : أن أحداً لا ينازع في التأسي به ﷺ في الجملة ؛ لأنه لما قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، و « خذوا عني مناسككم » فقد أجمعوا على وقوع التأسي به ها هنا ، والآية ما دللت إلا على المرة الواحدة فكان التأسي به ﷺ في هذه الصورة كافياً في العمل بالآية ، لا سيما والآية إنما وردت على صيغة الاخبار عما مضى ، وذلك يكفي فيه وقوع التأسي به فيما مضى .

والجواب عن الثاني : أَنَّكَ إِن أردت به : أَنَّهُ لَا يَصَحُّ إِطْلَاقُ اسْمِ الْأُسُوءَةِ عَلَيْهِ إِلَّا إِذَا كَانَ أُسُوءَةً فِي كُلِّ شَيْءٍ فَهَذَا مَمْنُوعٌ ؛ ثُمَّ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى فُسَادِهِ وَجْهَانِ :

الأوَّلُ : أَنَّ مَنْ تَعَلَّمَ مِنْ إِنْسَانٍ نَوْعاً وَاحِداً مِنَ الْعِلْمِ يَقَالُ لَهُ : إِنَّ لَكَ فِي فَلَانٍ أُسُوءَةً حَسَنَةً .

الثاني : وَهُوَ أَنَّ يَقَالُ : لَكَ فِي فَلَانٍ أُسُوءَةً حَسَنَةً فِي كُلِّ شَيْءٍ ، وَيَقَالُ : لَكَ مِنْ فَلَانٍ أُسُوءَةً حَسَنَةً فِي هَذَا الشَّيْءِ ، دُونَ ذَلِكَ ، وَلَوْ اقْتَضَى اللَّفْظُ الْعُمُومَ : لَكَانَ الْأَوَّلُ تَكْريراً ، وَالثَّانِي نَقْضاً . وَإِن أردت : أَنَّهُ يَصَحُّ إِطْلَاقُ اسْمِ الْأُسُوءَةِ ، إِذَا كَانَ أُسُوءَةً فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ فَهَذَا مُسَلِّمٌ ، وَلَكِنَّهُ ﷺ عِنْدَنَا : أُسُوءَةً لَنَا فِي أَقْوَالِهِ ، وَفِي كَثِيرٍ مِنْ أَعْمَالِهِ الَّتِي أَمَرْنَا بِالِاتِّبَاعِ بِهَا فِيهَا كَقَوْلِهِ ﷺ : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي » ، وَ« خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ » .

والجواب عن الحجة الثانية : أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى : ﴿ وَاتَّبِعُوهُ ﴾ [الْأَعْرَافُ : ١٥٨] مُطْلَقٌ فِي الْإِتِّبَاعِ : فَلَا يَفِيدُ الْعُمُومَ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنَ الْإِتِّبَاعَاتِ ، وَالْأَمْرُ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ : فَلَا يَفِيدُ الْعُمُومَ فِي كُلِّ الْأَزْمَنَةِ .

فَإِن قُلْتَ : تَرْتِيبُ الْحُكْمِ عَلَى الْاسْمِ يَشْعُرُ بِأَنَّ الْمُسَمَّى عِلَّةٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ ، فَمَا هِيَ الْمَتَابَعَةُ عِلَّةٌ لِلْأَمْرِ بِهَا .

قُلْتُ : فَعَلَى هَذَا ، لَوْ قَالَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ : اسْقِنِي ، يَلْزَمُ أَنَّ يَكُونَ أَمْرًا لَهُ بِجَمِيعِ أَنْوَاعِ السَّقْيِ فِي كُلِّ الْأَزْمَنَةِ وَلَوْ قَالَ لَهُ : قُمْ ، يَلْزَمُ أَنَّ يَكُونَ أَمْرًا لَهُ بِجَمِيعِ أَنْوَاعِ الْقِيَامِ فِي كُلِّ الْأَزْمَنَةِ . وَفِي هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ كَثْرَةٌ ، وَمَا ذَكَرْنَاهُ كَافٍ ، فِي إِفْسَادِ مَا قَالُوا . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَقَدْ سَبَقَ الْكَلَامُ عَلَيْهِ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

القسم الثاني في التفريع على وجوب التآسي

المسألة الأولى : لما عرفت : أنَّ التآسي مطابقةٌ فعلِ المتآسيِّ به على الوجه الذي وقع فعله عليه : وجب معرفة الوجه الذي يقع عليه فعل الرسول ﷺ وهو : ثلاثة : الإباحة والندب والوجوب .

أما الإباحة فتعرف بطرق أربعة :

أحدها : أن ينص الرسول ﷺ على أنه مباح .

وثانيها : أن يقع امثالاً لآية دالة على الإباحة .

وثالثها : أن يقع بياناً لآية دالة على الإباحة .

ورابعها : أنه لما ثبت أنه لا يُذنب : ثبت أنه لا حرج عليه في ذلك الفعل ، ولا في تركه . وانتفى الوجوب والندب بالبقاء على الأصل : فحينئذٍ يُعرف كونه مباحاً .

وأما الندب فيُعرف بتلك الثلاثة الأول مع أربعة أخرى :

أحدها : أن يُعلم من قصده ﷺ أنه قصد القربة بذلك الفعل ، فيعلم أنه راجح الوجود ، ثم نعرف انتفاء الوجوب بحكم الاستصحاب : فيثبت الندب .

وثانيها : أن ينص على أنه كان خيراً بين ما فعل ، وبين فعل ما ثبت أنه ندب ؛ لأن التخيير لا يقع بين الندب ، وبين ما ليس بندب .

وثالثها : أن يقع قضاء لعبادة كانت مندوبة .

ورابعها : أن يداوم على الفعل ، ثم يُحِلُّ به من غير نسخ : فتكون

إدامته عليه الصلاة والسلام دليلاً على كونه طاعةً ، وإخلاله به من غير نسخٍ :
دليلاً على عدم الوجوبِ .

وأما الوجوبُ فيعرفُ بتلك الثلاثة الأولى مع خمسةٍ أخرى :

أحدها : الدلالة على أنه كان مخيراً بينه وبين فعلٍ آخر قد ثبت وجوبه ؛
لأنَّ التخييرَ لا يقع بين الواجبِ ، وبين ما ليس بواجبٍ .

وثانيها : أن يكونَ قضاءً لعبادةٍ قد ثبت وجوبها .

وثالثها : أن يكونَ وقوعه مع أمارَةٍ قد تقرّر في الشريعة أنها أمارَةُ
الوجوبِ : كالصلاة بأذانٍ ، وإقامةٍ .

ورابعها : أن يكونَ جزاءً لشرطٍ فوجبَ ، كفعلٍ ما وجبَ بالنذرِ .

وخامسها : أن يكونَ لو لم يكن واجباً : لم يحزْ ، كالجمعِ بين ركوعين في
صلاة الكسوفِ .

المسألة الثانية : في الفعلِ إذا عارضه معارضٌ منه ﷺ فهو إما أن يكونَ
قولاً أو فعلاً . أما القولُ فإما أن يُعلَمَ أنَّ المتقدّمَ هو القولُ أو الفعلُ ، أو لا
يعلَمُ واحدٌ منهما .

أما القسمُ الأوّل وهو : أن يكونَ المتقدّمُ هو القولُ : فالفعلُ المعارضُ له
إما أن يحصلَ عقيبه أو متراخياً عنه .

فإن كانَ متعقباً : فإما أن يكونَ القولُ متناولاً له خاصّةً ، أو لأُمّيته
خاصّةً ، أو له وهَمَ معاً .

لا يجوزُ أن يتناولَهُ خاصّةً ، إلّا على قولٍ من يُجوزُ نسخَ الشيءِ قبلَ
حضورِ وقته وإن تناولَ أمّته خاصّةً : وجبَ المصيرُ إلى القولِ ، دونَ الفعلِ ؛

وَالْأَنَّ كَانَ الْقَوْلَ لُغَوًّا . وَلَا يُلْغَوُ الْفَعْلُ ؛ لِأَنَّ حَكْمَهُ ثَابِتٌ فِي الرَّسُولِ ﷺ .

وَإِنْ كَانَ الْخَطَابُ يَعْمُهُ وَإِيَّاهُمْ دَلُّ فَعْلُهُ : عَلَى أَنَّهُ مَخْصُوصٌ مِنَ الْقَوْلِ ،
وَأَمَّتُهُ دَاخِلَةٌ فِيهِ لَا مُحَالَةٌ .

وَإِنْ كَانَ الْفَعْلُ مَتْرَاحِيًّا عَنِ الْقَوْلِ فَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ عَامًّا لَنَا وَلَهُ : صَارَ
مَقْتَضَاهُ مَنْسُوخًا عَنَّا وَعَنْهُ . وَإِنْ تَنَاوَلَهُ دُونُهُ : كَانَ نَسْخًا عَنَّا دُونَهُ ؛ لِأَنَّ الْقَوْلَ
لَمْ يَتَنَاوَلْهُ . وَإِنْ تَنَاوَلَهُ دُونُنَا كَانَ مَنْسُوخًا عَنْهُ دُونَنَا ، ثُمَّ يُلْزَمُنَا مِثْلُ فَعْلِهِ :
لِوَجُوبِ النَّاسِي بِهِ .

الْقِسْمُ الثَّانِي : أَنْ يَكُونَ الْمُتَقَدِّمُ هُوَ الْفَعْلُ ، فَالْقَوْلُ الْمَعَارِضُ لَهُ : إِمَّا أَنْ
يَحْصَلَ عَقِيْبُهُ ، أَوْ مَتْرَاحِيًّا عَنْهُ .

فَإِنْ كَانَ مُتَعَقِّبًا : فِيمَا أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ مُتَنَاوِلًا لَهُ خَاصَّةً ، أَوْ لِأَمَّتِيهِ
خَاصَّةً ، أَوْ عَامًّا فِيهِ وَفِيهِمْ .

فَإِنْ كَانَ مُتَنَاوِلًا لَهُ خَاصَّةً وَقَدْ كَانَ الْفَعْلُ الْمُتَقَدِّمُ دَالًّا عَلَى لُزُومِ مِثْلِهِ لِكُلِّ
مَكْلُوفٍ فِي الْمُسْتَقْبَلِ : فَيَصِيرُ ذَلِكَ الْقَوْلُ الْمُخْتَصُّ بِهِ ، مَخْصُصًا لَهُ عَنْ ذَلِكَ
الْعُمُومِ .

وَإِنْ كَانَ مُتَنَاوِلًا لِأَمَّتِيهِ خَاصَّةً : دَلٌّ عَلَى أَنَّ حَكْمَ الْفَعْلِ مَخْصُصٌ بِهِ دُونَ
أَمَّتِيهِ .

وَإِنْ كَانَ عَامًّا فِيهِ وَفِيهِمْ : دَلٌّ عَلَى سَقُوطِ حَكْمِ الْفَعْلِ عَنْهُ وَعَنْهُمْ .
وَأَمَّا إِنْ كَانَ الْقَوْلُ مَتْرَاحِيًّا عَنِ الْفَعْلِ : فَإِنْ كَانَ مُتَنَاوِلًا لَهُ وَلِأَمَّتِيهِ : فَيَكُونُ
الْقَوْلُ نَاسِخًا لِحَكْمِ الْفَعْلِ عَنْهُ ، وَعَنْ أَمَّتِيهِ . وَإِنْ كَانَ يَتَنَاوَلُ أَمَّتَهُ دُونَهُ :

فيكون منسوخاً عنهم دونه . وإن كان يتناوله دون أمته : فيكون منسوخاً عنه دون أمته .

القسم الثالث : إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر فهذا : يقدم القول على الفعل . ويدل عليه وجهان :

الأول : أن القول أقوى من الفعل ، والأقوى راجح . وإنما قلنا : إن القول أقوى ؛ لأن دلالة القول تستغني عن الفعل ، ودلالة الفعل لا تستغني عن القول ، والمستغني أقوى من المحتاج .

والثاني : أننا نقطع بأن القول قد تناولنا ، وأما الفعل فتقدير أن يتأخر : كان متناولاً لنا ، ويتقدير أن يتقدم : لا يتناولنا ، فكون القول متناولاً لنا معلوم ، وكون الفعل متناولاً لنا مشكوك ، والمعلوم مقدم على المشكوك .

فرغ : « نهي رسول الله ﷺ عن استقبال القبلة ، واستدبارها في قضاء الحاجة ، ثم جلس في البيوت لقضاء الحاجة مستقبل بيت المقدس » .

فعند الشافعي رضي الله عنه : أن نهي مخصوص بفعله في الصحراء ، حتى يجوز استقبال القبلة واستدبارها في البيوت لكل أحد . وعند الكرخي رحمه الله : يجب إجراء النهي على إطلاقه في الصحراء ، والبيان : فكان ذلك من خواص الرسول ﷺ . وتوقف القاضي عبد الجبار في المسألة .

حجة الشافعي رضي الله عنه : أن النهي عام ، ومجموع الدليل الذي يوجب علينا أن نفعل مثل ما فعل الرسول عليه الصلاة والسلام مع كونه مستقبل القبلة في البيان عند قضاء الحاجة أخص من ذلك النهي ، والخاص مقدم على العام : فوجب القول بالتخصيص . والله أعلم . أما إذا كان المعارض للفعل فعلاً آخر فذلك على وجهين :

الأول : أن يفعل الرسول ﷺ فعلاً ، يُعَلِّمُ بالدليل : أن غَيْرَهُ مكَلَّفٌ به ، ثم نراه بعد ذلك قد أقرَّ بعض الناس على فعلِ ضِدِّهِ : فنعلم أنه خارجٌ منه .

الثاني : إذا علمنا : أن ذلك الفعل إنما يلزم أمثاله الرسول ﷺ في مثل تلك الأوقات ، ما لم يرد دليلٌ ناسخٌ ، ثم يفعل عليه الصلاة والسلام ضِدَّهُ في مثل ذلك الوقت : فنعلم أنه كان قد نُسِخَ عنه .

تنبيه : التخصيصُ والنسخُ في الحقيقة إنما لحقا ما دلَّ على أن ذلك الفعل لازمٌ لغيره ، وأنه لازمٌ له في مستقبل الأوقات . وإنما يقال : إن ذلك الفعل قد لحقه النسخُ ، بمعنى : أنه قد زال التعبُّدُ بمثله ، وأن التخصيصَ قد لحقه على معنى : أن بعض المكلفين لا يلزمه مثله . والله أعلم .

القسم الثالث

في أن الرسول ﷺ هل كان متعبداً بشرع

من قبله ؟ وفيه بحثان :

البحث الأول :

أنه قبل النبوة هل كان متعبداً بشرع من قبله ؟ أثبتهُ قومٌ ، ونفاهُ آخرون ، وتوقفَ فيه ثالثٌ .

احتجَّ المنكرونُ بأمرين :

الأول : أنه لو كان متعبداً بشرعٍ أحدٍ : لوجبَ عليه الرجوعُ إلى علماء تلك الشريعة ، والاستفتاء منهم ، والأخذُ بقولهم ، ولو كان كذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر : قياساً على سائر أحواله ؛ فحيث لم يُنقل : علمنا أنه ما كان متعبداً بشرعهم .

الثاني : أنه لو كَانَ عَلَى مِلَّةِ قَوْمٍ : لافْتَخَرَ بِهِ أُولَئِكَ الْقَوْمُ ، وَلنَسَبُوهُ إِلَى أَنفُسِهِمْ ، وَلاشْتَهَرَ ذَلِكَ .

فَإِنْ قُلْتُ : وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مُتَعَبِّدًا بِشَرْعِ أَحَدٍ : لاشْتَهَرَ ذَلِكَ .

قُلْتُ : الْفَرْقُ أَنَّ قَوْمَهُ مَا كَانُوا عَلَى شَرْعِ أَحَدٍ ، فَبِقَاؤُهُ لَا عَلَى شَرْعِ الْبَيِّنَةِ لَا يَكُونُ شَيْئًا بِخِلَافِ الْعَادَةِ : فَلَا تَتَوَفَّرُ الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ . أَمَّا كَوْنُهُ عَلَى شَرْعٍ لَمَّا كَانَ بِخِلَافِ عَادَةِ قَوْمِهِ : فَوَجِبَ أَنْ يُنْقَلَ .

احتجَّ الْمُثْبِتُونَ : بِأَمْرَيْنِ :

الأول : أَنَّ دَعْوَةَ مَنْ تَقَدَّمَ كَانَتْ عَامَّةً : فَوَجِبَ دُخُولُهُ فِيهَا .

الثاني : أَنَّهُ كَانَ يَرْكَبُ الْبَهِيمَةَ ، وَيَأْكُلُ اللَّحْمَ ، وَيَطُوفُ بِالْبَيْتِ .

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ : أَنَّا لَا نَسَلِّمُ عَمُومَ دَعْوَةِ مَنْ تَقَدَّمَ . سَلَمْنَاهُ ، لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ وَصُولَ تِلْكَ الدَّعْوَةِ إِلَيْهِ بِطَرِيقٍ يَوْجِبُ الْعِلْمَ أَوِ الظَّنَّ الْغَالِبَ وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ زَمَانِ الْفَتْرَةِ .

وعن الثاني ، أَنَّ نَقُولَ : أَمَّا رُكُوبُ الْبَهَائِمِ فَهُوَ حَسَنٌ فِي الْعَقْلِ : إِذَا كَانَ طَرِيقًا إِلَى حَفِظِهَا بِالْعَلْفِ وَغَيْرِهِ . وَأَمَّا أَكْلُهُ لَحْمَ الْمَذْكِيِّ فَحَسَنٌ أَيْضًا ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ مَضَرَّةٌ عَرِيَّةٌ . وَإِنِ الْطَوَافُ بِالْبَيْتِ فَبِتَقْدِيرِ ثُبُوتِهِ : لَا يَجِبُ لَوْ فَعَلَهُ مِنْ غَيْرِ شَرْعٍ أَنْ يَكُونَ حَرَامًا .

الْبَحْثُ الثَّانِي : فِي حَالِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ النُّبُوَّةِ . قَالَ جُمْهُورُ الْمُعْتَزِلَةِ ، وَكَثِيرٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ : إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ مُتَعَبِّدًا بِشَرْعِ أَحَدٍ . وَقَالَ قَوْمٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ : بَلْ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِذَلِكَ ، إِلَّا مَا اسْتِثْنَاهُ الدَّلِيلُ النَّاسِخُ ثُمَّ اخْتَلَفُوا فَقَالَ قَوْمٌ : كَانَ مُتَعَبِّدًا بِشَرْعِ إِبْرَاهِيمَ . وَقِيلَ : بِشَرْعِ مُوسَى ، وَقِيلَ : بِشَرْعِ عِيسَى .

واعلم أن من قال : إنه كان متعبداً بشرع من قبله ، إما أن يُريد به : أن الله تعالى كان يوحى إليه بمثل تلك الأحكام التي أمر بها من قبله . أو يُريد : أن الله تعالى أمره باقتباس الأحكام من كتبهم .

فإن قالوا بالأول فيما أن يقولوا به في كل شرعه ، أو في بعضه والأول معلوم البطلان بالضرورة ؛ لأن شرعنا يخالف شرع من قبلنا في كثير من الأمور .

والثاني مسلم ؛ ولكن ذلك لا يقتضي إطلاق القول بأنه كان متعبداً بشرع غيره ، لأن ذلك يؤهم التبعية ، وأنه ﷺ ما كان تبعاً لغيره ، بل كان أصلاً في شرعه .

وأما الاحتمال الثاني وهو : حقيقة المسألة فيدل على بطلانه وجوه :

الأول : لو كان متعبداً بشرع أحد لوجب أن يرجع في أحكام الحوادث إلى شرعه ، وأن لا يتوقف على نزول الوحي ؛ لكنه لم يفعل ذلك ، لوجهين :

الأول : أنه لو فعل لاشتهر . والثاني : أن عمر رضي الله عنه طالع ورقة من التوراة فغضب رسول الله عليه الصلاة والسلام وقال : « لو كان موسى حياً لما وسعه إلا أتباعي » ولما لم يكن كذلك : علمنا أنه لم يكن متعبداً بشرع أحد .

فإن قيل : الملازمة ممنوعة ؛ لاحتمال أن يقال : إنه ﷺ علم في تلك الصور أنه غير متعبد فيها بشرع من قبله : فلا جرم توقف فيها على نزول الوحي . أو لأنه عليه الصلاة والسلام علم خلو شرعهم عن حكم تلك الوقائع فانتظر الوحي .

أو لأن أحكام تلك الشرائع إن كانت منقولة بالتواتر : فلا يحتاج في

معرفتها إلى الرجوع إليهم ، وإلى كتبهم . وإن كانت منقولة بالآحاد : لم يميز قبولها ؛ لأن أولئك الرواة كانوا كفاراً ، ورواية الكافر غير مقبولة .

سألنا الملازمة ، لكن : قد ثبت رجوعه إلى التوراة في الرجم لما احتكم إليه اليهود .

والجواب : قوله : إنما لم يرجع إليها ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ، علم أنه غير متعبد فيها بشرع من قبله .

قلنا : فلما لم يرجع في شيء من الوقائع إليهم : وجب أن يكون ذلك لأنه علم : أنه غير متعبد في شيء منها بشرع من قبله .

قوله : إنما لم يرجع إليها ، لعلمه بخلو كتبهم عن تلك الوقائع .

قلنا : العلم بخلو كتبهم عنها ، لا يحصل إلا بالطلب الشديد ، والبحث الكثير : فكان يجب أن يقع منه ذلك البحث والطلب .

قوله : ذلك الحكم إما أن يكون منقولاً بالتواتر ، أو بالآحاد !! .

قلنا : يجوز أن يكون متن الدليل متواتراً ، إلا أنه لا بد في العلم بدلالته على المطلوب من نظر كثير ؛ وبحث دقيق : فكان يجب اشتغال النبي عليه الصلاة والسلام بالنظر في كتبهم ، والبحث عن كيفية دلالتها على الأحكام .

قوله : إنه رجع في الرجم إلى التوراة .

قلنا : لم يكن رجوعه إليها رجوع مثبت للشرع بها . والدليل عليه أمور : أحدها : أنه لم يرجع إليها في غير الرجم . وثانيها : أن التوراة محرفة عنده فكيف يعتمد عليها ؟ . وثالثها : أن من أخبره بوجود الرجم في التوراة لم يكن ممن يقع العلم بخبره .

فَثَبَتَ : أَنَّ رَجُوعَهُ إِلَيْهَا كَانَ لِيَقَرَّرَ عَلَيْهِمْ : أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ كَمَا أَنَّهُ ثَابِتٌ فِي شَرْعِهِ . فَهُوَ أَيْضاً ثَابِتٌ فِي شَرْعِهِمْ ، وَأَنْهُمْ أَنْكَرُوهُ كَذِباً وَعِنَاداً .

الحُجَّةُ الثَّانِيَّةُ : أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِشَرْعٍ مِنْ قَبْلِهِ : لَوَجِبَ عَلَى عُلَمَاءِ الْأَعْصَارِ أَنْ يَرْجِعُوا فِي الْوَقَائِعِ إِلَى شَرْعٍ مِنْ قَبْلِهِ ، ضَرُورَةً أَنَّ النَّاسِيَّ بِهِ وَاجِبٌ ، وَحَيْثُ لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ الْبَيِّنَةُ : عَمَّا بَطْلَانِ ذَلِكَ .

الحُجَّةُ الثَّالِثَةُ : أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَوَّبَ مَعَاذًا فِي حُكْمِهِ بِاجْتِهَادِ نَفْسِهِ : إِذَا عُدِمَ حُكْمُ الْحَادِثَةِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ ، وَلَوْ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِحُكْمِ التَّوْرَةِ ، كَمَا تُعَبَّدُ بِحُكْمِ الْكِتَابِ : لَمْ يَكُنْ لَهُ الْعَمَلُ بِاجْتِهَادِ نَفْسِهِ ، حَتَّى يَنْظُرَ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ .

فَإِنْ قُلْتُ : إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَصُوبْ مَعَاذًا فِي الْعَمَلِ بِالْاجْتِهَادِ إِلَّا إِذَا عُدِمَتْ فِي الْكِتَابِ ، وَالتَّوْرَةِ كِتَابٌ ، وَلِأَنَّهُ لَمْ يَذْكُرِ التَّوْرَةَ ؛ لِأَنَّ فِي الْقُرْآنِ آيَاتٍ دَالَّةٌ عَلَى الرُّجُوعِ إِلَيْهَا ، كَمَا أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرِ الْإِجْمَاعَ لِهَذَا السَّبَبِ .

قُلْتُ : الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ ، مِنْ وَجْهَيْنِ :

الأول : أَنَّهُ لَا يُفْهَمُ مِنْ إِطْلَاقِ الْكِتَابِ إِلَّا الْقُرْآنَ ، فَلَا يُحْمَلُ عَلَى غَيْرِهِ إِلَّا بِدَلِيلٍ .

الثاني : أَنَّهُ لَمْ يُعْهَدْ مِنْ مَعَاذٍ قَطُّ تَعَلُّمُ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ ، وَالْعَنَايَةُ بِتَمْيِيزِ الْمُحَرَّفِ مِنْهَا عَنْ غَيْرِهِ ، كَمَا عُهِدَ مِنْهُ تَعَلُّمُ الْقُرْآنِ . وَبِهِ ظَهَرَ الْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي .

الحُجَّةُ الرَّابِعَةُ : لَوْ كَانَتْ تِلْكَ الْكِتَابُ حُجَّةً عَلَيْنَا : لَكَانَ حِفْظُهَا مِنْ فُرُوضِ الْكُفَايَاتِ كَمَا فِي الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ ، وَلَرَجِعُوا إِلَيْهَا فِي مَوَاضِعِ اخْتِلَافِهِمْ ، حَيْثُ أَشْكَلَ عَلَيْهِمْ : كَمَسْأَلَةِ الْعُولِ ، وَمِيرَاثِ الْجَدِّ ، وَالْمَفْضُوزَةِ ، وَبَيْعِ أُمِّ

الولد ، وحدّ الشرب ، والرّبا في غير النسيئة ، ودية الجنين ، والردّ بالعيب بعد الوطء ، والتقاء الختانين ، وغير ذلك : من الأحكام .

ولمّا لم يُنقل عن واحدٍ منهم مع طولِ أعمارِهِمْ ، وكثرةِ وقائِعِهِمْ ، واختلافاتِهِمْ مراجعةَ التوراةِ ، لا سيّما وقد أسلم من أحبارِهِمْ من تقوّم الحجة بقولِهِمْ : كعبدالله بن سلامٍ ، وكعبٍ ، وهبٍ وغيرِهِمْ ، ولا يجوزُ القياسُ إلّا بعدَ اليأسِ من الكتابِ وكيف يحصلُ اليأسُ قبلَ العلمِ ؟ : دلّ على أنّه ليس بحجةٍ .

احتجوا بأمورٍ :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكُمُ بَهَا النَّبِيُّونَ ﴾ [المائدة : ٤٤] .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ فِيهَذَا هُمْ اقْتَدِ ﴾ [الأنعام : ٩٠] ؛ أمره أن يقتدي بهم .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ [النساء : ١٦٣] .

ورابعها : قوله تعالى : ﴿ أَنْ أَتَّبِعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً ﴾ [النحل : ١٢٣] .

وخامسها : قوله تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً ﴾ [الشورى : ١٣] .

والجوابُ عن الأولِ : أن قوله : ﴿ يُحْكُمُ بَهَا النَّبِيُّونَ ﴾ [المائدة : ٤٤] لا يمكنُ إجراؤه على ظاهرِهِ ؛ لأنّ جميعَ النّبیین لم يحكموا بجميعِ ما في التوراةِ ، وذلك معلومٌ بالضرورةِ : فوجبَ إمّا تخصيصُ الحكمِ وهو : أن كلّ النّبیین

حَكُمُوا بِيَعِضِهِ ، وَذَلِكَ لَا يَضُرُّنَا . فَإِنَّ نَبِيَّنَا حَكَمَ بِمَا فِيهِ : مِنْ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى : وَمَلَائِكَتِهِ ، وَكِتَابِهِ وَرَسُولِهِ . أَوْ تَخْصِيصُ النَّبِيِّنَ وَهُوَ : أَنَّ النَّبِيِّينَ حَكَمُوا بِكُلِّ مَا فِيهِ ، وَذَلِكَ لَا يَضُرُّنَا .

وعن الثاني : أَنَّهُ تَعَالَى أَمَرَ بَأَنْ يُقْتَضَى بِهِدِي مِضافٍ إِلَى كُلِّهِمْ ، وَهَدَاهُمْ وَالَّذِي اتَّفَقُوا عَلَيْهِ هُوَ : الْأَصُولُ ، دُونَ مَا وَقَعَ فِيهِ النُّسخُ .

وعن الثالثِ : أَنَّهُ يَقْتَضِي تَشْبِيهَ الْوَحْيِ بِالْوَحْيِ ، لَا تَشْبِيهَ الْمَوْحَى بِهِ بِالْمَوْحَى بِهِ .

وعن الرابعِ : أَنَّ الْمَلَّةَ مَحْمُولَةٌ عَلَى الْأَصُولِ ، دُونَ الْفُرُوعِ ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَمْرٌ : أَحَدُهَا : أَنَّهُ يُقَالُ : مَلَّةٌ الشَّافِعِيُّ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَاحِدَةٌ وَإِنْ كَانَ مَذْهَبُهُمَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الشَّرْعِيَّاتِ مُخْتَلَفًا . وَثَانِيهَا : قَوْلُهُ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ : ﴿ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [الْبَقَرَةُ : ١٣٥] . وَثَالِثُهَا : أَنَّ شَرِيعَةَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ اُنْدرَسَتْ .

وعن الخامسِ : أَنَّ الْآيَةَ تَقْتَضِي أَنَّهُ وَصَّى مُحَمَّدًا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِالَّذِي وَصَّى بِهِ نُوحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ : مِنْ أَنْ يَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا يَتَفَرَّقُوا فِيهِ . وَأَمْرُهُمْ بِإِقَامَةِ الدِّينِ لَا يَدُلُّ عَلَى اتِّفَاقٍ دِينِيَّاهُمَا كَمَا أَنَّ أَمْرَ الْاِثْنَيْنِ أَنْ يَقُومَا بِحَقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحَقَّ عَلَى أَحَدِهِمَا مِثْلُ الْحَقِّ عَلَى الْآخَرِ ، وَعَلَى أَنَّ الْآيَةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ تَعَبَّدَ مُحَمَّدًا بِمَا وَصَّى بِهِ نُوحًا عَلَيْهَا السَّلَامُ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

الكلام في النسخ والمنسوخ وهو مرتب على أقسام :

القسم الأول

في حقيقة النسخ وفيه مسائل :

المسألة الأولى : النسخ في أصل اللغة بمعنى : إبطال الشيء وقال القفال : إنه للنقل والتحويل .

لنا : أنه يقال : نَسَخَتِ الرِّيحُ آثارَ القومِ إذا أعدمتهما ، ونسخت الشمسُ الظلَّ ، إذا أعدمته ؛ لأنه قد لا يحصلُ الظلُّ في مكان آخرَ فيظنُّ أنه انتقلَ إليه ، والأصلُ في الكلامِ الحقيقةُ ، وإذا ثبتَ كونُ اللَّفْظِ حقيقةً في الإبطالِ : وجبَ أن لا يكونَ حقيقةً في النقلِ ؛ دفعاً للاشتراكِ .

فإن قيلَ : وصفُهُم الرِّيحَ بأنها ناسخةٌ للآثارِ ، والشمسُ بأنها ناسخةٌ للظلِّ مجازٌ ؛ لأنَّ المزِيلَ للآثارِ والظلِّ هو : الله تعالى وإذا كانَ ذلكَ مجازاً : امتنعَ الاستدلالُ به على كونِ اللَّفْظِ حقيقةً في مدلولِهِ .

ثم نعارضُ ما ذكرتموه ، ونقولُ : بل النسخُ هو : النقلُ والتحويلُ . ومنهُ نسخُ الكتابِ إلى كتابٍ آخرَ ، كأنَّكَ تنقلُهُ إليه ، أو تنقلُ حكايته . ومنهُ تناسخُ ، وتناسخُ القرونِ : قرناً بعدَ قرنٍ .

وتناسخُ المواردِ إنما هو : التحويلُ من واحدٍ إلى آخرَ ، بدلاً عن الأولِ : فوجبَ أن يكونَ اللَّفْظُ حقيقةً في النقلِ ، ويلزمُ أن لا يكونَ حقيقةً في الإزالةِ : دفعاً للاشتراكِ . وعليكم الترجيحُ .

والجواب عن الأول ، من وجهين :

أحدهما : أنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى هو : الناسخُ لذلك من حيث فعلُ الشمسِ والرياحِ المؤثرين في تلك الإزالة ، ويكونان أيضاً ناسخين ، لكونهما مختصين بذلك التأثير .

وثانيهما : أن أهل اللغة إنما أخطأوا في إضافة النسخ إلى الشمس والرياح فهب أنه كذلك ، لكن متمسكنا إطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة ، لا إسنادهم هذا الفعل إلى الرياح والشمس .

وعن الثاني : أن النقل أحص من الزوال ؛ لأنه حيث وجد النقل فقد عُدِمَتْ صفة ، وحصلت صفة أخرى . فإذا مطلقُ العدمِ أعمُ من عدمِ يحصل عقيقه شيء آخر ؛ وإذا دار اللفظ بين العام والخاص : كان جعله حقيقة في العام أولى من جعله حقيقة في خاص ، على ما تقدم تقريره في كتاب اللغات . والله أعلم .

المسألة الثانية : في حد النسخ في اصطلاح العلماء : الذي ذكره القاضي أبو بكر ، وارتضاه الغزالي رحمه الله : أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم ، على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه .

وإنما أثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص : ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم ، وكل دليل ؛ إذ يجوز النسخ بجميع ذلك . وإنما قلنا : على ارتفاع الحكم الثابت ليتناول الأمر والنهي والخبر ، وجميع أنواع الحكم . وإنما قلنا : بالخطاب المتقدم ؛ لأن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع ، يُزيل حكم العقل : من براءة الذمة ، ولا يسمى نسخاً ؛ لأنه لم يُزل حكم الخطاب . وإنما قلنا : لولاه لكان ثابتاً ؛ لأن حقيقة النسخ : الرفع وهو إنما يكون رافعاً : إذا كان المتقدم بحيث لولا طرياقه لبقِيَ .

وإنما قلنا : مع تراخيه عنه ؛ لأنه لو اتَّصلَ به : لكانَ بياناً مدَّةِ هذه العبادة ، لا نسخاً .

ولقائل أن يقول : هذا الحدُّ مختلٌّ من وجوه :

أحدها : أن الخطابَ الدالَّ على ارتفاعِ الحكمِ المتقدمِ ناسخٌ للحكمِ الأولِ ، وليسَ بنسخٍ . إذ النسخُ هو : نفسُ الارتفاعِ ، وفرقٌ بينَ الراجعِ ، وبينَ نفسِ الارتفاعِ : فجعلُ الراجعِ عينَ الارتفاعِ خطأً .

وثانيها : أن تقييدَ ذلكَ بالخطابِ خطأً ؛ لأنَّ الناسخَ قد يكونُ فعلاً ، لا قولاً ؛ فإنه ﷺ إذا فعلَ فعلاً ، وعلمنا بالضرورة أنه قصدَ به رفعَ بعضِ ما كانَ ثابتاً : فذلكَ يكونُ ناسخاً مع أنه ليسَ بخطابٍ .

فإن قلتَ : الناسخُ في الحقيقة هو : الخطابُ الدالُّ على وجوبِ متابعتِهِ عليه السلام في أفعاليهِ .

قلتُ : لو قدرنا أنه لم يردَّ أمرٌ زائدٌ يدلُّ على وجوبِ متابعتِهِ في أفعاليهِ ، ثم إنه عليه الصلاة والسلامُ فعلَ فعلاً ، ووُجدَ هناك من القرائنِ ما أفادَ العلمَ الضروريَّ بأنَّ غرضَهُ عليه الصلاة والسلامُ إزالةَ الحكمِ الذي كانَ ثابتاً : فإنه يكونُ ناسخاً بالإجماعِ مع أنه لم يوجدِ الخطابُ في هذه الصورة أصلاً .

وثالثُها : أن الأمةَ إذا اختلفتْ على قولينِ فسوغتْ للعاميِّ تقليدَ كلِّ واحدةٍ من الطائفتينِ ، ثم أجمعتْ بعد ذلك على أحدِ القولينِ : فهذا الإجماعُ خطابٌ ، وهو ناسخٌ لجوازِ الأخذِ بكلا القولينِ ، فقد وُجدَ ها هنا خطابٌ دالٌّ على ارتفاعِ حكمِ خطابٍ مع أنَّ الحقَّ أن الإجماعَ لا يُنسخُ ، ولا يُنسخُ به .

ويمكنُ جوابُهُ : بأننا ذكرنا حدَّ النسخِ مطلقاً لا حدَّ النسخِ الجائزِ في الشرعِ .

ورابعها : أن كون النسخ رفعاً باطلاً ؛ وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .
 وخامسها : أن قوله : بالخطاب المتقدم خطأ ؛ لأن الحكم الأول لو ثبت
 بفعل النبي ﷺ لا بقوله : كان الذي يرفعه ناسخاً له . فهذا ما في هذا الحد .

والأولى أن يقال النسخ : طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي
 كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه ، على وجه لولاه :
 لكان ثابتاً .

فقولنا : طريق شرعي : نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن
 الله تعالى وعن رسوله عليه الصلاة والسلام والفعل المنقول عنهما .

ويخرج عنه اتفاق الأمة على أحد القولين ؛ لأن ذلك ليس بطريق شرعي
 على هذا التفسير . ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخاً لحكم العقل ؛ لأن العقل
 ليس بطريق شرعي . ولا يلزم أن يكون العجز ناسخاً لحكم شرعي ؛ لأن
 العجز ليس بطريق شرعي .

ولا يلزم تقييد الحكم بغاية ، أو شرط ، أو استثناء ؛ لأن ذلك غير
 متراخ .

ولا يلزم ما إذا أمرنا الله تعالى بفعل واحد ، ثم نهانا عن مثله ؛ لأنه لو
 لم يكن هذا النهي : لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً .

المسألة الثالثة : قال القاضي أبو بكر رحمه الله : النسخ رفع ومعناه : أن
 خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان النسخ : لبقى ، إلا أنه زال
 لطريان النسخ .

وقال الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله : إنه بيان ومعناه : أن الخطاب الأول

انتهى بذاته في ذلك الوقت ، ثم حصل بعده حكم آخر .

والمثال الكاشف عن حقيقة هذه المسألة : أن من قال بقاء الأعراض
قال : الضد الباقي يبقى لولا طريان الطارئ ، ثم إن الطارئ يكون مزيلاً
لذلك الباقي .

ومن قال بأنها لا تبقى ، قال : الضد الأول ينتهي بذاته ويحصل ضده
بعد ذلك ، من غير أن يكون للضد الطارئ أثر في إزالة ما قبله ؛ لأن الزائل
بذاته لا يحتاج إلى مزيل .

وإذا ظهر هذا التمثيل : عادت الدلائل المذكورة في تلك المسألة إلى هذه
المسألة نفيًا ، وإثباتًا فنقول : احتج المنكرون للرفع ، بوجوه :

الحجة الأولى : أنه ليس زوال الباقي بطريان الطارئ أولى من اندفاع
الطارئ ، لأجل بقاء الباقي فيما أن يوجدًا معاً وهو محال بالضرورة ، أو يُعَدَمَا
معاً ، وهو محال : لأنَّ علَّةَ عدمِ كلِّ واحدٍ منهما وجودُ الآخر ، فلو عُدِمَا معاً :
لوجدَا معاً ، وذلك محال . فإن قلت : لم لا يجوز أن يقال : الحادث أقوى من
الباقي لحدوثه قلت : هذا باطل ، لوجهين :

أحدهما : أن الباقي إما أن يحصل له أمر زائد على ما كان حاصلًا له حال
حدوثه ، أو لا يحصل . فإن كان الأول : كان ذلك الزائد حادثًا ، فذلك الزائد
لحدوثه يكون مساويًا للضد الطارئ في القوة . وإذا استويا في القوة : امتنع
رجحان أحدهما على الآخر ، وإذا امتنع عدمُ كيفية الباقي : امتنع عدمُ ذلك
الباقي لا محالة . وإن كان الثاني وهو : أن لا يحصل للباقي أمر زائد على ما كان
حاصلًا له حال الحدوث : لزم أن تكون قوة الباقي مساوية لقوة الحادث :
وحينئذٍ يبطل الرجحان .

وثانيهما : أنَّ الشيءَ حالَ حدوثِهِ كما يمتنعُ عدمُهُ ، فالباقي حالَ بقائِهِ لا بدُّ له من سببٍ ؛ لكونِهِ ممكناً وهو معَ السببِ يمتنعُ عدمُهُ ، فإذا امتنعَ العدمُ عليهما : استويًا في القوَّة : فيمتنعُ الرجحانُ .

الحجَّةُ الثانيةُ هي : أنَّ طريانَ الحكمِ الطارئِ مشروطٌ بزوالِ المتقدمِ ، فلو كانَ زوالُ المتقدمِ معللاً بطريانِ الطارئِ : لزومَ الدورُ ، وهو محالٌ .

الحجَّةُ الثالثةُ : أنَّ الطارئِ إمَّا أنَّ يطرأَ حالَ كونِ الحكمِ الأولِ معدوماً أو موجوداً . فإنَّ كانَ الأولُ : استحالَ أنَّ يُؤثِّرَ في عدمِهِ ؛ لأنَّ إعدامَ المعدومِ محالٌ . وإنَّ كانَ الثاني : فقد وُجدَ معَ وجودِ الأولِ ، وإذا وجدا معاً : لم يكنْ بينهما منافاةٌ ؛ وإذا لم يكنْ بينهما منافاةً : لم يكنْ أحدهما رافعاً للآخرِ .

فإنَّ قلتَ : لمَ لا يجوزُ أن يكونَ ذلكَ ، كالكسرِ مع الانكسارِ ؟

قلتُ : الانكسارُ عبارةٌ عن : زوالِ تلكَ التآليفاتِ عن أجزاءِ ذلكَ الجسمِ ، والتآليفاتُ أعراضٌ غيرُ باقيةٍ : فلا يكونُ للكسرِ أثرٌ في إزالتها .

الحجَّةُ الرابعةُ هي : أنَّ كلامَ الله تعالى قديمٌ ، والقديمُ لا يجوزُ رفعُهُ . فإنَّ قلتَ : المرفوعُ تعلُّقُ الخطابِ . قلتُ : الخطابُ إمَّا أن يكونَ أمراً ثبوتياً ، أو لا يكونَ .

فإنَّ لم يكنْ أمراً ثبوتياً : استحالَ رفعُهُ وإزالتهُ . وإنَّ كانَ أمراً ثبوتياً فهو : إمَّا أن يكونَ حادثاً أو قديماً : فإن كانَ حادثاً : لزَمَ كونهُ تعالى محلاً للحوادثِ . وإنَّ كانَ قديماً : لزَمَ عدمُ القديمِ ؛ وهو محالٌ .

واعلمُ : أنَّ هذه الوجوهَ ، كما أنَّها قويَّةٌ في نفسها فهي أقوى لزوماً على القاضي رحمه الله لأنَّهُ هو الَّذي عوَّلَ عليها في امتناعِ إعدامِ الضدِّ بالضدِّ .

والقولُ بكونِ النسخِ رفعاً ، عينُ القولِ بإعدامِ الضدِّ بالضدِّ : فيكونُ لزومُ هذه الأدلةِ عليه أقوى .

واحتجَّ إمامُ الحرمين رحمه الله على فسادِ الرفعِ بوجهٍ آخرَ وهو: أن علم الله تعالى إمانَ يكونَ متعلقاً باستمرارِ هذا الحكمِ أبداً ، أو يكونَ متعلقاً بأنه لا يبقى إلا إلى الوقتِ الفلانيِّ : فإن كان الأولُ : استحالَ نسخُهُ ، وإلا : لزم انقلابُ العلمِ جهلاً ، وهو محالٌ .

والثاني يقتضي بطلانَ القولِ بالرفعِ ؛ لأنَّ الله تعالى إذا عَلِمَ أن ذلك الحكمَ لا يبقى إلا إلى ذلك الوقتِ : استحالَ وجودُ ذلك الحكمِ بعدَ ذلك ، وإلا : لزم انقلابُ العلمِ جهلاً ، وإذا كان ممتنعَ الوجودِ بعدَ ذلك : استحالَ أن يقعَ زوالُهُ بمزيلٍ ؛ لأنَّ الواجبَ لذاتهِ يمتنعُ أن يكونَ واجباً لغيرهِ .

ولقائلٍ أن يقولَ : لم لا يجوزُ أن يقالَ : عَلِمَ الله تعالى أن ذلك الحكمَ لا يبقى إلى ذلك الوقتِ ، لطريانِ الناسخِ ، لا لذاتهِ ، وإذا عَلِمَ الله تعالى أنه يزولُ ذلك الحكمُ في ذلك الوقتِ ، لطريانِ ذلك الناسخِ : لم يكنْ ذلك قادحاً في تعليلِ زوالِهِ بالنسخِ .

ويزيدهُ تقريراً أن يقالَ : إنَّ الله تعالى كان يعلمُ أن العالمَ يُوجدُ في الوقتِ الفلانيِّ ، فيكونُ وجودُهُ في ذلك الوقتِ واجباً ، ولم يكنْ ذلك الوجوبُ قادحاً في افتقارهِ إلى المؤثرِ : لأنه لما عَلِمَ الله تعالى أنه لا يُوجدُ في ذلك الوقتِ بذلك المؤثرِ : لم يكنْ الوجوبُ على هذا الوجه قادحاً في افتقارهِ إلى المؤثرِ : فكذا ها هنا .

واحتجَّ القائلونَ بالرفعِ ، بأمرينِ :

أولهما : أن النسخَ في اللُّغةِ عبارةٌ عن الإزالةِ : فوجبَ أن يكونَ في الشرعِ

أيضاً . كذلك ؛ لأن الأصل عدم التغيير ، ولأننا ذكرنا في باب نفي الألفاظ الشرعية ما يدل على عدم التغيير .

وثانيهما : أن الخطاب كان متعلقاً بالفعل فذلك التعلق يمتنع أن يكون عدمه لذاته ، وإلا لزم أن لا يوجد ، وإن لم يكن لذاته فلا بد من مزيل ، ولا مزيل إلا النسخ .

والجواب عن الأول : أنه تمسك بمجرد اللفظ وهو لا يعارض الدلائل العقلية .

وعن الثاني : أن كلام الله تعالى القديم كان متعلقاً من الأزل إلى الأبد باقتضاء الفعل إلى ذلك الوقت المعين ، والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط : فلا يفتقر زواله إلى مزيل آخر . والله أعلم .

المسألة الرابعة : النسخ عندنا جائز عقلاً ، وواقع سمعاً : خلافاً لليهود ؛ فإن منهم من أنكره عقلاً ، ومنهم من جوزه عقلاً ، لكنه منع منه سمعاً . ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ .

لنا وجهان :

الأول : أن الدلالة القاطعة دلت على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله : فوجب القطع بالنسخ .

الثاني : أن الأمة مجمعة على وقوع النسخ .

ولنا على اليهود الزامان :

الأول : جاء في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك : « إِنِّي قَدْ جَعَلْتُ كُلَّ دَابَّةٍ مَأْكَلًا لَكَ وَلِدَرِيَّتِكَ ، وَأَطْلَقْتُ ذَلِكَ لَكُمْ كُنْبَاتِ الْعَشْبِ مَا خَلَا الدَّمَ فَلَا تَأْكُلُوهُ » ، ثم قد حرم الله تعالى على موسى عليا

السلام وعلى بني إسرائيل كثيراً من الحيوانات .

الثاني : كَانَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَزُوجُ الْأَخَ مِنَ الْأُخْتِ ، وَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ .

ولقائل أن يقول : لا نسلّم أن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح إلا مع القول بالنسخ ؛ لأن من الجائز أن يقال : إن موسى وعيسى عليهما السلام أمرا الناس بشرعهما إلى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمرا الناس باتباع شرع محمد عليه الصلاة والسلام ؛ فعند ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام : زال التكليف بشرع موسى وعيسى عليهما السلام ووقع التكليف بشرع محمد عليه السلام لكنه لا يكون نسخاً بل يكون جارياً مجرى قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة : ١٨٧] .

والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ بنوا مذهبهم على هذا الحرف ، وقالوا : قد ثبت في القرآن : أن موسى وعيسى عليهما السلام بشراً في التوراة والإنجيل بمبعث محمد ﷺ وأنه عند ظهوره يجب الرجوع إلى شرعه ، وإذا كان الأمر كذلك : امتنع تحقق النسخ . وهكذا جواب اليهود عن الإلزامين الذين أوردناهما عليهم .

وأما ادعاء الإجماع فكيف يصح بعد ما صح وقوع الخلاف فيه ؟

والمعتمد في المسألة قوله تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦] ، وجه الاستدلال به : أن جواز التمسك بالقرآن إما أن يتوقف على صحة النسخ ، أو لا يتوقف ، فإن توقف عاد الأمر إلى أن نبوة محمد ﷺ لا تصح إلا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته : فوجب القول بصحة النسخ .

وإن لم تتوقف عليه : فحينئذ يصح الاستدلال بهذه الآية على النسخ .
واحتج منكر النسخ عقلاً : بأن الفعل الواحد إما أن يكون حسناً ، أو
قبيحاً ، فإن كان حسناً : كان النهي عنه نهياً عن الحسن ، وإن كان قبيحاً :
كان الأمر به أمراً بالقبح . وعلى كلا التقديرين : يلزم إما الجهل ، وإما
السفه .

واحتج المنكرون شرعاً بوجهين :

الأول هو : أن الله تعالى لما بين شرع موسى عليه السلام فاللفظ الدال
عليه ، إما أن يقال : إنه دل على دوام شرعه ، أو ما دل عليه .

فإن كان الأول : فإما أن يكون قد ضم الله تعالى إليه ما يدل على أنه
سينسخه ، أو لم يضم إليه ذلك ، فإن كان الأول : فهو باطل من وجهين :

الأول : أن التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على
أنه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين ، وإنه عبث وسفه .

الثاني : أن يكون على هذا التقدير قد بين الله تعالى لموسى عليه السلام أن
شرعه سيصير منسوخاً ، فإذا نقل شرعه : وجب أن ينقل هذه الكيفية .

أما أولاً : فلأنه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية : جاز
في شرعنا أيضاً ذلك : وحينئذ لا يكون لنا طريق إلى القطع بأن شرعنا غير
منسوخ .

وأما ثانياً : فلأن ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوقف الدواعي على
نقلها ، وما كان كذلك : وجب اشتهاؤه ، وإلاً : فلعل القرآن عورض ولم
يُنقل ، ولعل محمداً عليه الصلاة والسلام غير هذا الشرع عن هذا الوضع ،
ولم يُنقل .

وإذا ثبت وجوب نقل هذه الكيفية بالتواتر : وجب أن يكون العلم بتلك الكيفية كالعلم بأصل الشرع ، حتى يكون علمنا بأن موسى عليه السلام نص : على أن شرعه سيصير منسوخاً ، كعلمنا بأصل شرعه ولو كان كذلك : لعلم الكل بالضرورة أن من دين موسى عليه السلام أن شرعه سيصير منسوخاً ، ولو كان ذلك ضرورياً : لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه ، وحيث نازعوا فيه : دل ذلك على أنه عليه السلام ما نص على هذه الكيفية .

وأما القسم الثاني وهو : أن الله تعالى ، ذكر لفظاً يدل على الدوام ، ولم يضم إليه ما يدل على أنه سيصير منسوخاً فنقول : على هذا التقدير ، وجب أن لا يصير منسوخاً ، وإلا لزم محالات :

أحدها : أن ذكر اللفظ الدال على الدوام مع أنه لا دوام تلبس وهو غير جائز .

وثانيها : إن جوزنا ذلك : لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخاً ؛ لأن أقصى ما في الباب أن يقول الشرع : هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ، ولكن إذا رأينا مثل هذا مع عدم الدوام في بعض الصور : زال الوثوق عنه في كل الصور .

وثالثها : أنه مع تجويز مخالفة الظاهر لا يبقى وثوق بوعده ووعيده وكل بياناته . فإن قلت : عرفناه بالإجماع ، أو بالتواتر .

قلت : أما الإجماع فلا يعرف كونه دليلاً إلا بآية أو خبر ، ولا تتم دلالة الآية والخبر إلا بإجراء اللفظ على ظاهره ، فإذا جوزنا خلافه لا يبقى دليل الإجماع موثقاً به .

وأما التواتر فكذاك ؛ لأن غايته أن نعلم أن الرسول عليه السلام قال

هذه الألفاظ ، لكن لعله أراد شيئاً يخالف ظواهرها .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : إنه بين شرع موسى عليه السلام بلفظ لا يدل على الدوام البتة فنقول : مثل هذا لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة على ما ثبت : أن الأمر لا يفيد التكرار ، ومثله لا يحتاج إلى النسخ بل لا يقبل النسخ البتة .

الثاني : قالوا : ثبت بالتواتر أن موسى عليه السلام قال : « تمسكوا بالسبب أبداً » ، وقال : « تمسكوا بالسبب ما دامت السموات والأرض » والتواتر حجة بالاتفاق .

والجواب عن الأول أن نقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك الفعل مصلحة في وقت ، ومفسدة في وقت آخر ؟ فيأمر به في الوقت الذي عليم أنه مصلحة فيه ، وينهى عنه في الوقت الذي عليم أنه مفسدة فيه ، كما لا يمتنع أن يعلم فيما لا يزال : أن إمرض زيد وفقره مصلحة له في وقت ، وصحته وغناه مصلحة له في وقت آخر ، فيمرضه ويفقره حين يعلم أن ذلك مصلحة ، يُغنيه ويصحّهُ حين يعلم أن ذلك مصلحة ، كما لا يمتنع أن يعلم الإنسان أن الرفق مصلحة ابنه وعبدٍ اليوم والعنف مصلحة في غد : فيأمر عبده بالرفق به في اليوم ، وبالعنف به في الغد ؟ .

والجواب عن الثاني أن نقول : اتفق المسلمون على أنه تعالى بين شرع موسى عليه السلام بلفظ يدل على الدوام . واختلفوا في أنه هل ذكر معه ما يدل على أنه سيصير منسوخاً ؟ .

فقال أبو الحسين البصري رحمه الله : يجب ذلك في الجملة ، وإلا كان تليساً . وقال جماهير أصحابنا ، وجماهير المعتزلة : لا يجب ذلك .

وقد مرَّ توجيهُ المذهبين ، في مسألة تأخير البيان عن وقتِ الخطاب .
ونحنُ نأتي بالجابِ عن هذه الشبهةِ تفريعاً على كلِّ واحدٍ من هذينِ
المذهبينِ :

أما على قولِ أبي الحسينِ : من أنَّه لا بدُّ من البيانِ فنقولُ : لمَ لا يجوزُ
أنْ يقالَ : إنَّه تعالى بينَ في تلكَ الشريعةِ : أنَّها ستصيرُ منسوخةً ، لكنَّ لم ينقله
أهلُ التواترِ : فلا جرمَ لم يشتَهَر ذلكَ : كما اشتَهَر أصلُ الشرعِ ؟ .

فإنَّ قلتَ : لما بينَ الله تعالى أصلَ ذلكَ الشرعِ ، وأوصله إلى أهلِ
التواترِ فهل أوصلَ ذلكَ المخصَّصَ إلى أهلِ التواترِ ، أم لا ؟ .

فإنَّ قلتَ : أوصله إلى أهلِ التواترِ : فإمَّا أنْ يجوزَ على أهلِ التواترِ أنْ
يُخلُّوا بنقله ، أو لا يجوزُ .

فإنَّ جازَ على الشارعِ أنْ لا يوصلَ ذلكَ المخصَّصَ إلى أهلِ التواترِ أو أنَّه
أوصله إليهم ، لكنَّهم أخلُّوا بنقله ، جازَ مثلهُ في كلِّ شرعٍ ، فكيفَ تقطعونَ
معَ هذا التجويزِ بدوامِ شرعِكُم ؟ فلعلَّها وإنَّ كانتَ بحيثُ ستصيرُ منسوخةً ،
إلا أنَّ الله تعالى ما بينَ ذلكَ ، أو أنَّ بيَّنه ، لكنَّ أهلَ التواترِ أخلُّوا بنقله أيضاً
فلعلَّ محمداً عليه الصلاة والسلامُ نسخَ الصلواتِ الخمسَ وصومَ رمضانَ ، ولم
يُنقلَ ذلكَ ؛ ولما بطلَ هذانِ الاحتمالانِ : ثبتَ أنَّه تعالى بينَ ذلكَ المخصَّصَ
لأهلِ التواترِ ، وأنَّ أهلَ التواترِ ما أخلُّوا بنقله : وحيثُذ يعودُ السؤالُ .

قلتُ : الإشكالُ إمَّا يلزمُ لو ثبتَ أنَّه حصلَ من اليهودِ في كلِّ عصرٍ ما
بلغَ مبلغَ التواترِ ، وذلكَ ممنوعٌ : فإنَّهم انقطعوا في زمانٍ بخت نصر . فلا جرمَ
انقطعتِ الحجَّةُ بقولهم ، بخلافِ شرعنا : فإنَّهم كانوا في جميعِ الأعصارِ بالغينِ
مبلغَ التواترِ .

وأما الجواب : على قول أصحابنا رحمة الله عليهم فهو : أن المخصّص لم يكن مذكوراً في زمان موسى عليه السلام .

قوله : هذا تلبيس . قلنا : سبق الجواب عنه في مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب . والله أعلم .

والجواب عن الثالث : أنا لا نعلم أن موسى عليه السلام قال ذلك ؛ لأنّ نقل التوراة منقطع بحادث بخت نصر . سلّمنا صحّة هذا النقل ، لكن لفظ التأييد في التوراة قد جاء للمبالغة دون الدوام في صور :

إحداها : قوله في العبد : « إِنَّهُ يَسْتَحْدِمُ سِتَّ سِنِينَ ثُمَّ يَعْتِقُ فِي السَّابِعَةِ ، فَإِنْ أَبِي الْعَتَقَ : فَلْتَقُبْ أُذُنُهُ ، وَيَسْتَحْدِمُ أَبَدًا » .

وثانيها : قيل في البقرة التي أمرُوا بذبحها : يكون ذلك سنةً أبداً ثم انقطع التعبّد بذلك عندهم .

وثالثها : أمرُوا في قصّة دم الفصح بأن يذبحوا الجمل . ويأكلوا لحمه ملهوجاً ، ولا يكسروا منه عظماً ، ويكون لهم هذا سنةً أبداً ثم زال التعبّد بذلك .

ورابعها : قال في السفر الثاني : « قَرَّبُوا إِلَيَّ كُلَّ يَوْمٍ خُرُوفِينَ ، خُرُوفًا غَدُوءَ ، وَخُرُوفًا عَشِيَّةً : قَرِيبَانَا دَائِمًا لَاحِقًا بِكُمْ » .

ففي هذه الصور وجَدَتْ ألفاظ التأييد ، ولم تبدل على الدوام فكذا ما ذكرتموه واللّه أعلم .

المسألة الخامسة : اتَّفَقَتُ الأُمَّةُ على جواز نسخ القرآن . وقال أبو مسلم بن بحر الأصفهاني : لا يجوز .

لنا وجوه :

أحدها : أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتدال حولاً ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة : ٢٤] ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً ﴾ [البقرة : ٢٣٤] . قال أبو مسلم : الاعتدال بالحول ما زال بالكلية ؛ لأنها لو كانت حاملاً ، ومدة حملها حول كامل : لكانت عدتها حولاً كاملاً ، وإذا بقي هذا الحكم في بعض الصور : كان ذلك تخصيصاً ، لا نسخاً .

والجواب : أن عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل ، سواء حصل وضع الحمل لسنة أو أقل أو أكثر ، فجعل السنة مدة العدة يكون زائلاً بالكلية .

وثانيها : أمر الله تعالى بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول ، بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ﴾ [المجادلة : ١٢] ثم نسخ ذلك . قال أبو مسلم : إنما زال ذلك لزوال سببه ؛ لأن سبب التعبد بها : أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض : سقط التعبد بالصدقة .

والجواب ؛ لو كان كذلك : لكان كل من لم يتصدق منافقاً ، لكنه باطل : لأنه روي : « أنه لم يتصدق غير علي بن أبي طالب رضي الله عنه » .

ويدل عليه أيضاً قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ [المجادلة : ١٣] .

وثالثها : أن الله تعالى أمر بثبات الواحد للعشرة ، بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ

يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ ﴿ [الأنفال : ٦٥] ، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى : ﴿ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ ﴾ [الأنفال : ٦٦] .

ورابعها : قوله تعالى : ﴿ مَا تَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦] قال أبو مسلم : النسخ هو : الإزالة ، والمراد من هذه الآية إزالة القرآن من اللوح المحفوظ .

والجواب : أن إزالة القرآن من اللوح المحفوظ لا تختص ببعض القرآن ، وهذا النص يختص ببعضه .

وخامسها : قوله تعالى : ﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا ﴾ [البقرة : ١٤٢] ، ثم أزالهم عنها بقوله : ﴿ فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة : ١٤٤] قال أبو مسلم : حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليها عند الإشكال ، ومع العلم إذا كان هناك عدو .

والجواب : أن على ما ذكرته أنت ، لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي لها امتياز بيت المقدس عن سائر الجهات قد بطلت بالكلية : فيكون نسخاً .

وسادسها : قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾ [النحل : ١٠١] ، والتبديل يشمل على رفع وإثبات ، والمرفوع إما التلاوة ، وإما الحكم ، وكيف ما كان فهو : رفع ونسخ .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون المراد به : أن الله تعالى أنزل إحدى الآيتين بدلاً عن الأخرى ؛ فيكون النازل بدلاً عما لم ينزل ؟ قلت : جعل المعدوم بدلاً ، غير جائز .

واحْتِجَّ أبو مسلم : بأنَّ الله تعالى وصفَ كتابَهُ بأنَّهُ : ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾ [فصلت : ٤٢] ، فلو نُسخَ : لكانَ قد أتاهُ الباطلُ .

وجَوَابُهُ : المرادُ أنَّ هذا الكتابَ لم يتقدَّمهُ من كتبِ الله تعالى ما يُبطِلُهُ ولا يأتِيهِ من بعديهِ ما يبطِلُهُ . والله أعلم .

المسألة السادسة : اختلفوا في نسخِ الشيءِ قبلَ مضيِّ وقتِ فعلِهِ .

مثالُهُ : إذا قالَ الله تعالى لَنَا صَبِيحَةٌ يَوْمَنَا : صَلُّوا عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ رَكَعَتَيْنِ بَطْهَارَةٍ ، ثم قالَ عِنْدَ الظَّهِيرِ : لَا تَصَلُّوا عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ ، رَكَعَتَيْنِ بَطْهَارَةٍ : فهذا عندنا جائزٌ ، خلافاً للمعتزلة ، وكثير من الفقهاء .

لنا : أنَّ الله تعالى أمرَ إبراهيمَ عليه السلامَ بذبحِ ولديه إسماعيلَ عليهما السلامَ ثم نسخَ ذلكَ قبلَ وقتِ الذبحِ .

فإن قيلَ : لا نسلمُ أنَّ إبراهيمَ عليه السلامَ كانَ مأموراً بالذبحِ ، بل لعلَّهُ كانَ مأموراً بمقدِّماتِ الذبحِ : من الاضجاعِ ، وأخذِ المديَةِ ، مع الظنِّ الغالبِ بكونِهِ مأموراً بالذبحِ ؛ ولهذا قالَ : ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾ [الصافات : ١٠٥] ، ولو كانَ قد فعلَ بعضَ ما أُمِرَ بِهِ : لكانَ قد صدَّقَ بعضَ الرؤيا .

فإن قلتَ : الدليلُ عليه ثلاثةُ أوجهٍ :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى ، قَالَ يَا أَبَتِ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ [الصافات : ١٠٢] لا بدَّ وأن يكونَ عائداً إلى شيءٍ ، والمذكورُ ها هنا قوله : ﴿ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾ : فوجبَ صَرْفُهُ إليه .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴾ [الصافات : ١٠٦] ، ومقدمات الذبح لا توصف بأنها بلاء مبين .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ وَقَدَيْنَاهُ بِذَّبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ [الصافات : ١٠٧] ، ولو لم يكن مأموراً بالذبح : لما احتاج إلى الفداء .

قلت : الجواب عن الأول : أن الرؤيا لا تدل على كونه مأموراً بذلك . وأما قوله : ﴿ إِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ ، فإنما يفيد الأمر في المستقبل ، فلا ينصرف إلى ما مضى : من رؤياه في المنام .

وعن الثاني : أن اضجاع الابن ، وأخذ المديّة مع غلبة الظن بأنه مأمور بالذبح بلاء مبين .

وعن الثالث : أنه إنما فدى بالذبح بسبب ما كان يتوقعه من الأمر بالذبح . سلمنا أنه أمر بالذبح ، لكن لا نسلّم أنه نسخ ذلك ؛ وبيانه من وجهين :

الأول : أنه كلما قطع موضعاً من الحلقي ، وتعدّاه إلى غيره : وصل الله تعالى ما تقدّم قطعه .

فإن قلت : حقيقة الذبح : قطع مكان مخصوص تبطل معه الحياة . قلت : بطلان الحياة ليس جزءاً من مسمى الذبح ؛ لأنه يقال : قد ذبح هذا الحيوان وإن لم يمّت بعد .

الثاني : قيل : إنه أمر بالذبح ، وإن الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد ، فكان إذا أمر إبراهيم عليه السلام السكين : لم يقطع شيئاً من الحلقي . سلمنا سلامة دليلكم ؛ لكنه معارضٌ بدليل آخر وهو : أن ذلك

يقتضي كَوْنُ الشخصِ الواحدِ مأموراً منهيّاً عن فعلٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ على وجهٍ واحدٍ ، وذلك محالٌ : فالمؤدّي إليه محالٌ .

بيانُ أنه يلزمُ ذلك ، ثلاثة أوجهٍ :

أحدها : أنَّ المسألةَ مفروضةٌ في هذا الموضعِ ، فإنه لما أمرَ بركعتين من الصلاة عند غروب الشمسِ ثم نهى وقتَ الظهرِ عن ركعتين من الصلاة عند غروب الشمسِ فقد تعلّقَ الأمرُ والنهيُّ بشيءٍ واحدٍ ، في وقتٍ واحدٍ ، من وجهٍ واحدٍ حتّى لو لم يتحقّقْ شرطٌ من هذه الشرائطِ : لم تكن هي المسألةُ التي تنازعنا فيها .

وثانيها : أنَّ قَوْلَهُ : صَلُّوا عند غيبوبةِ الشمسِ غيرُ موضوعٍ إلا للأمرِ بالصلاة في ذلك الوقتِ : لغةً وشرعاً . وقوله : لا تصلُّوا عند غيبوبةِ الشمسِ ، غيرُ موضوعٍ إلا للنهي عن الصلاة في ذلك الوقتِ لغةً وشرعاً .

وثالثها : هو أنَّ النهي لو تعلّقَ بغيرِ ما تعلّقَ به الأمرُ : لكان لا يخلو إمّا أن يكونَ المنهيُّ عنه أمراً يلزمُ من الانتهاءِ عنه وقوعُ الخللِ في متعلّقِ الأمرِ ، أو لا يلزمُ ذلك .

فإن كانَ الأولُ كانَ المتأخّرُ رافعاً المتقدّمَ استلزماً : فيلزمُ تواردُ الأمرِ والنهي على شيءٍ واحدٍ ، في وقتٍ واحدٍ ، من وجهٍ واحدٍ . وإن كانَ الثاني : لم يكنْ ذلكَ هي المسألةُ التي تنازعنا فيها ، لأنّا توافقنا على أنَّ الأمرَ بالشيءِ لا يمنعُ من النهي عن شيءٍ آخرٍ : لا يلزمُ من الانتهاءِ عنه الإخلالُ بذلك المأمورِ .

بيانُ أنَّ ذلكَ محالٌ : أنَّ ذلكَ الفعلَ في ذلكَ الوقتِ لا بدُّ وأن يكونَ إمّا حسناً وإمّا قبيحاً ، وكيفما كانَ ، فإمّا أن يقالَ : المكلفُ ما كانَ عالماً بحالِهِ ، ثمَّ

بدا له ذلك ، فلذلك اختلف الأمر والنهي ، وذلك محال ؛ لاستحالة البداء على الله تعالى .

وإما أن يقال : أنه كان عالماً بحالِهِ ، فيلزم منه : إما الأمر بالقيح ، أو النهي عن الحسن : وذلك أيضاً محال .

والجواب : الدليل على أنه كان مأموراً بالذبح : أنه لو لم يكن مأموراً به ، بل كان مأموراً بمجرد المقدمات وهو قد أتى بتمام تلك المقدمات : فوجب أن يحتاج معها إلى الفدية : لأن الآتي بالمأمور به يجب خروجه عن العهدة ، والخارج عن العهدة لا يحتاج إلى الفداء فحيث وقعت الحاجة إليه : علمنا أنه لم يُدخِل تمام المأمور به في الوجود .

وهذا هو الجواب عن قوله : كلما قطع موضعاً من الخلق ، وتعداه إلى غيره وصل الله تعالى ما تقدم قطعه ؛ لأن على هذا التقدير يكون كل المأمور به داخلاً في الوجود : فوجب أن لا يحتاج معه إلى الفداء .

وأما قوله تعالى : ﴿ قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا ﴾ [الصافات : ١٠٥] ، فغير دال على أنه أتى بكل المأمور به ، بل يدل على أنه عليه السلام صدّقها ، وعزّه على الاتيان بها ، فأما أنه فعلها بتمامها : فليس في الآية دلالة عليه .
قوله : إن الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد .

قلنا : إن اعترفتُم بأنه كان مأموراً بنفس الذبح : لم يجز ذلك على قولكم وإلا : فهو تكليف ما لا يطاق .

وإن قلتم : إنه كان مأموراً بالمقدمات فهو عود إلى السؤال الأول .

وأما المعارضة فالجواب عنها من وجهين :

الأول : وهو الذي يَحْسِمُ المنازعة : أنها مبنية على القول بالحسن والقبح ، ونحن لا نقول به .

الثاني : سلمنا ذلك ، ولكننا نقول : كما يحسن الأمر بالشيء والنهي عن الشيء لحكمة تتولد من المأمور به والمنهي عنه فقد يحسنان أيضاً لحكمة تتولد من نفس الأمر والنهي ؛ فإن السيد قد يقول لعبده : اذهب إلى القرية غداً راجلاً ويكون غرضه من ذلك حصول الرياضة له في الحال ، وعزمه على أداء ذلك الفعل ، وتوطين النفس عليه ، مع علمه بأنه سيرفع عنه غداً ذلك التكليف .

وإذا ثبت هذا فنقول : الأمر بالفعل إنما يحسن إذا كان المأمور به منشأ المصلحة ، والأمر به أيضاً منشأ المصلحة .

فأما إذا كان المأمور به منشأ المصلحة ، لكن الأمر به لا يكون منشأ المصلحة : لم يكن الأمر به حسناً . وعند هذا : يظهر الجواب عما قالوه ؛ لأنه حين أمر بالفعل كان المأمور به منشأ المصلحة ، وكان الأمر به أيضاً منشأ المصلحة : فلا جرم حسن الأمر به .

وفي الوقت الثاني بقي المأمور به منشأ المصلحة ، لكن ما بقي الأمر به منشأ المصلحة : فلا جرم حسن النهي عنه .

فإن قلت : لما بقي الفعل منشأ المصلحة كما كان ، فالنهي عنه يكون منعاً عن منشأ المصلحة ، وذلك غير جائز .

قلت : إنه يكفي في المنع عن الشيء ، اشتماله على جهة واحدة من جهات المفسدة . فها هنا المأمور به وإن بقي منشأ المصلحة ، إلا أن الأمر به ، والحث عليه لما صار منشأ المفسدة : كان الأمر به وإن كان حسناً : نظراً إلى

المأمور به ، لكنه قبيح : نظراً إلى نفس الأمر : وذلك كافٍ في قبحه . والله أعلم .

المسألة السابعة : يجوز نسخ الشيء لا إلى بدلٍ : خلافاً لقومٍ .

لنا : أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه الصلاة والسلام لا إلى بدلٍ .

احتجوا بقوله تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦] .

والجواب : أن نسخ الآية يفيد نسخ لفظها ، ولهذا قال : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ : فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية .

سلمنا : أن المراد نسخ الحكم ؛ لكن لم لا يجوز أن يقال إن نفى ذلك الحكم ، وإسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت ؟ . والله أعلم .

المسألة الثامنة : يجوز نسخ الشيء إلى ما هو أثقل منه : خلافاً لبعض أهل الظاهر .

لنا : أن المسلمين سمّوا إزالة التخيير بين الصوم والفدية ، بتعيين الصوم : نسخاً وهو أشق ، وإزالة الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم نسخاً ، وأمر الصحابة بترك القتال ، ثم أمرهم بنصب القتال مع التشديد بثبات الواحد للعشرة ، وحرّم الخمر ونكاح المتعة بعد اطلاقهما ، ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف إلى إيجابها في أثناء القتال ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر .

احتجُّوا بقوله تعالى : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦] ، والخير :
ما هو أخفُّ علينا . وبقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ
الْعُسْرَ ﴾ [البقرة : ١٨٥] .

والجواب عن الأول : أن نقول : بل الخير : ما هو أكثر ثواباً ، وأصلح
لنا في المعاد ، وإن كان أثقل في الحال .

وعن الثاني : أنه محمولٌ على اليسر في الآخرة حتى لا يتطرق إليها
تخصيصاتٌ غيرُ محصورة .

المسألة التاسعة : يجوزُ نسخُ التلاوة دون الحكم ، وبالعكس ؛ لأنَّ
التلاوة والحكم عبادتان منفصلتان ، وكلُّ ما كان كذلك فإنه غيرُ مستبعدٍ في
العقل أن يصيرا معاً مفسدتين ، أو أن يصير أحدهما مفسدةً دون الآخر ،
وتكون الفائدة في بقاء التلاوة ، دون الحكم ما يحصل من العلم بأن الله تعالى
أزال مثل هذا الحكم رحمةً منه على عباده .

وقد نسخَ الله تعالى الحكم دون التلاوة ، في قوله تعالى : ﴿ مَنَاعاً إِلَى
الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة : ٢٤٠] ، بقوله تعالى : ﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ
أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً ﴾ [البقرة : ٢٢٨] .

والتلاوة دون الحكم فيما يروى من قوله : « الشيخ والشيخة إذا زنيا
فارجوهما البتة نكالا من الله » . وعن أنس رضي الله عنه إنه نزل في قتلى بئر
معونة : « بلغوا إخواننا أنا لقينا ربنا ، فرضينا عنا وأرضانا » . وعن أبي بكر
رضي الله عنه : « كنَّا نقرأ في القرآن . لا ترعَّبوا عن آبائكم ، فإنه كفرٌ
بكم » .

والحكم والتلاوة معاً وهو ما يروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت :

« كَانَ فِيهَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى : عَشْرُ رَضَعَاتٍ عَحْرَمَاتٍ ، فَتُسَخَّنَ بِخَمْسٍ » .
وَرُوِيَ : أَنَّ سُورَةَ الْأَحْزَابِ كَانَتْ تَعْدِلُ سُورَةَ الْبَقَرَةِ .

المسألة العاشرة : الخبرُ إما أن يكونَ خبراً عاماً لا يجوزُ تغييره كقولنا :
العالمُ مُحدثٌ وذلك لا يتطرقُ إليه النسخُ . أو عاماً يجوزُ تغييره وهو : إما أن يكونَ
ماضيّاً ، أو مستقبلاً ، والمستقبلُ إما أن يكونَ وعداً أو وعيداً ، أو خبراً عن
حكمٍ : كالخبرِ عن وجوبِ الحجِّ . ويجوزُ النسخُ في الكلِّ . وقال أبو عليٍّ وأبو
هاشمٍ : لا يجوزُ النسخُ في شيءٍ مِنْهُ وهو قولُ أكثرِ المتقدمينَ .

لَنَا : أَنَّ الْخَبَرَ إِذَا كَانَ عَنْ أَمْرٍ ماضٍ كقولِهِ : عَمَرْتُ نُوحاً أَلْفَ سَنَةٍ :
جَازَ أَنْ يُبَيَّنَّ مِنْ بَعْدِهِ : أَنَّهُ أَرَادَ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً . وَإِنْ كَانَ خَبِراً
مستقبلاً وكانَ وعداً ، أو وعيداً كقولِهِ : « لَأُعَذِّبَنَّ الزَّانِيَ أَبَداً » : فيجوزُ أَنْ
يُبَيَّنَّ مِنْ بَعْدِ : أَنَّهُ أَرَادَ أَلْفَ سَنَةٍ . وَإِنْ كَانَ خَبِراً عَنْ حَكْمِ الْفَعْلِ فِي
المستقبلِ : كَانَ الْخَبَرُ كَالْأَمْرِ فِي تَنَاوُلِهِ لِلْأَوَاقَاتِ الْمُستقبلَةِ فيصحُّ إطلاقُ الكلِّ معَ
أَنَّ المرادَ بعضُ ما تناوله بموضوعِهِ . فثبتَ : أَنَّ حَكْمَ النسخِ فِي الْخَبَرِ كَهَوَا فِي
الأمرِ .

احتجوا بوجهين :

الأولُ : أَنَّ دُخُولَ النسخِ فِي الْخَبَرِ ، يُوهِمُ أَنَّهُ كَانَ كاذباً .

والثاني : أَنَّهُ لَوْ جَازَ نَسْخُ الْخَبَرِ لَجَازَ أَنْ يَقُولَ : أَهْلَكَ اللَّهُ عَاداً ثُمَّ
يقولُ : مَا أَهْلَكَهُمْ . ومعلومٌ أَنَّهُ لَوْ قَالَ ذَلِكَ : كَانَ كَذِباً .

والجوابُ عن الأولِ : أَنَّ دُخُولَ النسخِ عَلَى الْأَمْرِ يُوهِمُ الْبَدَاءَ أَيْضاً فَإِنْ
قالوا : لَا يُوهِمُ ؛ لِأَنَّ النَّهْيَ إِنَّمَا دَلَّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لَمْ يَتَنَاوَلَ ذَلِكَ الْوَقْتَ . قلنا :

وها هنا أيضاً لا يُوهِمُ الكذب ؛ لأنَّ الناسخ يدلُّ على أنَّ الخبرَ ما تناولَ تلك الصُّورة .

وعن الثاني : أنَّ إهلاكَهُمْ غيرُ متكرِّرٍ ؛ لأنَّهم لا يُهلكُونَ، إلاَّ مرَّةً واحدةً فقط . فقوله : ما أهلكَهُمْ رفعٌ لتلك المرَّة : فيلزمُ الكذب . وأمَّا إنَّ أرادَ بقوله : ما أهلكهم : أنَّه ما أهلكَ بعضهم : كانَ ذلكَ تخصيصاً بالأشخاص ، لا بالأزمانِ : فلم يكنْ نسخاً . والله أعلم .

المسألةُ الحادية عشرة : إذا قالَ الله تعالى : افعلُوا هذا الفعلَ أبداً يجوزُ نسخهُ : خلافاً لقوم .

لنا وجهان :

الأوَّل : أنَّ لفظَ التأييدِ في تناوله لجميعِ الأزمانِ المستقبلِ كلفظِ العمومِ في تناوله لجميعِ الأعيانِ ، فإذا جازَ أحدُ التخصيصينِ : فكذا الثاني ؛ والجامعُ هو : الحكمةُ الداعيةُ إلى جوازِ التخصيصِ .

الثاني : أنَّ شرطَ النسخِ أنْ يردَّ على ما أمرَ به على سبيلِ الدوامِ ؛ والتأييدُ لا يدلُّ إلاَّ على الدوامِ : فكانَ التأييدُ شرطاً لإمكانِ النسخِ ، وشرطُ الشيءِ لا ينافيه .

احتجُّوا بأمرين :

الأوَّل : أنَّ قوله : افعلُوا أبداً ، قائمُ مقامِ قوله : افعلُوا في هذا الوقتِ ، وفي ذلكَ ، وذلكَ إلى أنْ يذكرَ الأوقاتَ كلها ، ولو ذكرَ على هذا الوجهِ : لم يميزِ النسخُ ؛ فكذا إذا ذكرَ بلفظِ التأييدِ .

الثاني : لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأييد : لم يكن لنا طريق إلى العلم بدوام التكليف .

والجواب عن الأول : أن ذلك يمنع من النسخ كله ؛ لأن المنسوخ لا بد من كونه لفظاً يفيد الدوام : إما بصريحه ، وإما بمعناه . ثم إنه ينتقض بأنه يجوز أن يقال : جاءني الناس إلا زيدا ، ولا يجوز : جاءني زيد وعمرو وبكر ، وما جاءني زيد .

ثم الفرق ما حققناه في مسألة أن للعموم صيغة .

وعن الثاني : أن لفظ التأييد يفيد ظن الاستمرار ، لكن القطع به لا يحصل إلا من القرائن . والله أعلم .

القسم الثاني

في الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل :

المسألة الأولى : نسخ السنة بالسنة ، يقع على أربعة أوجه :

الأول : نسخ السنة المقطوعة ، بالسنة المقطوعة .

والثاني : نسخ خبر الواحد بخبر الواحد كقوله عليه الصلاة والسلام « كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فَرَّوْهُمَا » ، وقال في شارب الخمر : « فَإِنْ شَرِبَهَا الرَّابِعَةَ فَاقْتُلُوهُ » ؛ ثم حُمِلَ إِلَيْهِ مِنْ شَرِبَهَا الرَّابِعَةَ : فلم يقتله .

والثالث : نسخ خبر الواحد بالخبر المقطوع ؛ ولا شك فيه .

والرابع : نسخ الخبر المتواتر ؛ وهو جائز في العقل غير واقع في السمع عند الأكثرين : خلافاً لبعض أهل الظاهر .

لنا : أن الصحابة رضي الله عنهم كانت تترك خبر الواحد إذا رفع حكم الكتاب ؛ قال عمر رضي الله عنه « لا ندع كتاب ربنا ، وسنة نبينا لقول امرأة ، لا ندري : أصدقت أم كذبت » .

وهذا الاستدلال ضعيف ؛ لأننا نقول : هب أن هذا الحديث دل على أنهم ما قبلوا ذلك الخبر في نسخ المتواتر فكيف يدل على إجماعهم على أنهم ما قبلوا خبراً من أخبار الأحاد في نسخ المتواتر ؟ .

واحتج أهل الظاهر ، بوجوه :

الأول : أنه جاز تخصيص المتواتر بالأحاد : فجاز نسخه به ؛ والجامع دفع الضرر المظنون .

الثاني : أن خبر الواحد دليل من أدلة الشرع ، فإذا صار معارضاً لحكم المتواتر : وجب تقديم المتأخر : قياساً على سائر الأدلة .

الثالث : أن نسخ الكتاب وقع بأخبار الأحاد من وجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ ﴾ [الأنعام : ١٤٥] . الآية منسوخة بما روي بالأحاد : أن النبي ﷺ « نهى عن أكل كل ذي نابٍ من السباع » .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ [النساء : ٢٤] ، منسوخ بما روي بالأحاد : أن النبي ﷺ قال : « لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » .

وثالثها : قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة : ١٨٠] ، منسوخ بما

رُوِيَ بِالْأَحَادِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : « لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ » .

ورابعها : أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ وَضْعِ الْحَمْلِ وَالْمُدَّةِ ، مَنْسُوخٌ بِأَحَدِ الْأَجْلَيْنِ .
وَإِذَا ثَبَتَ نَسْخُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ : وَجَبَ جَوَازُ نَسْخِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ ؛ لِأَنَّهُ لَا قَائِلَ بِالْفَرْقِ .

الرابع : أَنَّ أَهْلَ قِبَا قَبِلُوا نَسْخَ الْقِبْلَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ ، وَلَمْ يَنْكَرِ الرِّسُولُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ذَلِكَ .

الخامس : أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ يَنْفِذُ أَحَادَ الْوَلَاةِ إِلَى الْأَطْرَافِ وَكَانُوا يَبْلُغُونَ النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ .

والجوابُ عن الأولِ : أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ النِّسْخِ وَالتَّخْصِصِ ، وَاقَعَ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَلِلْخَصْمِ أَنْ يَمْنَعَ وَجُودَ هَذَا الْإِجْمَاعِ ، كَمَا سَبَقَ .

وعن الثاني : أَنَّ الْمُتَوَاتَرَ مَقْطُوعٌ فِي مَتْنِهِ ، وَالْأَحَادُ لَيْسَ كَذَلِكَ ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا التَّفَاوُتُ مَانِعاً مِنْ تَرْجِيحِ خَبَرِ الْوَاحِدِ ؟ .

وَأَمَّا الْآيَاتُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ﴾ [الأنعام : ١٤٥] . إِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْمَوْحَى إِلَيْهِ إِلَى تِلْكَ الْغَايَةِ ، وَلَا يَتَنَاوَلُ مَا بَعْدَ ذَلِكَ ، فَلَمْ يَكُنِ النَّهْيُ الْوَارِدُ بَعْدَهُ نَسْخًا .

وعن الثانية : أَنَّا إِنَّمَا خَصَّصْنَا قَوْلَهُ تَعَالَى : ﴿ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ [النساء : ٢٤] بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : « لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا » لَتَلْقَى الْأُمَّةَ هَذَا الْحَدِيثَ بِالْقَبُولِ وَأَيْضًا غَيْرُ مَمْتَنِعٍ أَنْ يَكُونَ الْخَبَرُ مُقَارَنًا ، فَقَبْلُوهُ مَخْصَصًا ، لَا نَاسِخًا .

وعن الثالثة : أنه يجوز أن يصدر الإجماع عن خبر ، ثم لا يُنقل ذلك الخبر أصلاً : استغناء بالإجماع عنه وإذا جاز ذلك : فالأولى أن يجوز أن يصدر إجماعهم عن خبر ، ثم يضعف نقله ؛ استغناء بالإجماع عنه .

وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون هذا الخبر مقطوعاً به عندهم ثم يضعف نقله لإجماعهم على العمل بموجبه . وهذا هو الجواب أيضاً عن الرابعة .

والجواب عن : الحجة الرابعة : لعل رسول الله عليه الصلاة والسلام أخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة ، فلماذا قبلوا خبر الواحد ، أو لعله انضم إليه من القرائن ما أفاد العلم ، نحو كون المسجد قريباً من الرسول عليه الصلاة والسلام وارتفاع الضجة في ذلك .

والجواب عن : الحجة الخامسة : أنا سنين ضعفتها في باب خبر الواحد إن شاء الله تعالى .

المسألة الثانية : قال الأكثرون : يجوز نسخ الكتاب ودليله : ما ذكرناه في الرد على أبي مسلم الأصفهاني .

بقي ها هنا أمران : أحدهما : أنه يجوز نسخ السنة بالقرآن . وهو أيضاً واقع . وقال الشافعي رضي الله عنه : لا يجوز .

احتج المثبتون ، بأسور :

أحدها : أن التوجه إلى بيت المقدس كان واجباً في الابتداء بالسنة ؛ لأنه ليس في القرآن ما يتوهم كونه دليلاً عليه ، إلا قوله تعالى : ﴿ فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَمِنْ وَجْهِ اللَّهِ ﴾ [البقرة : ١١٥] ، وذلك لا يدل عليه ؛ لأنها تقتضي التخيير بين الجهات .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : التوجه إلى بيت المقدس وقع في الأصل بالكتاب ، إلا أنه نُسخت تلاوته ، كما نُسِخ حكمه فإنه لا دليل يمنع من هذا التجويز ؟ .

سلمنا أن التوجه إلى بيت المقدس وقع بالسنة ، فلم لا يجوز أن يقال : وقع نسخه أيضاً بالسنة ؟ وليس من حيث ثبت التوجه إلى الكعبة بالكتاب ما يوجب أن يكون التحويل عن بيت المقدس بالكتاب ؛ لأن الظاهر أنه حوّل عن بيت المقدس ، ثم أمر بالتوجه إلى الكعبة ، ولهذا كان يقلّب وجهه في السماء ، لا لوجه سوى أنه قد حوّل عن الجهة التي كان يتوجه إليها ، ويُنْتَظَر ما يؤمّر به من بعد ، فأمر بالتوجه إلى الكعبة ؛ فإن لم يكن ذلك هو الظاهر : فهو مجوّز وهذا كافٍ في المنع من الاستدلال .

وثانيها : قوله تعالى : ﴿ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ [البقرة : ١٨٧] وهو نسخ لتحريم المباشرة ، وليس التحريم في القرآن .

وثالثها : نسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان ، وكان صوم عاشوراء ثابتاً بالسنة .

ورابعها : صلاة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت بالسنة من جواز تأخيرها إلى إنجلاء القتال ، حتى قال عليه الصلاة والسلام يوم الحندق : « خَشِيَ اللَّهُ قُبُورَهُمْ نَاراً » لِحَبْسِهِمْ عَنِ الصَّلَاةِ .

وخامسها : قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ ﴾ [الممتحنة : ١٠] ، نسخ لما قرّره رسول الله ﷺ : « من العهد والصلح » .

وأعلم : أن السؤالين المذكورين واردان في الكل . ومن الجهال من قدح في هذين السؤالين وقال : لا حاجة بنا إلى تقدير سنة خافية مندرسة ، ولا ضرورة فلم نقدّرهما ؟ .

وهذا جهلٌ عظيمٌ ؛ لأنَّ المستدِلَّ لا بدُّ له من تصحيحِ مقدّماتِهِ بالدلالة ، فإذا عجزَ عنها : لم يتمَّ دليُّهُ .

واحتجَّ الشافعيُّ رضي الله عنه بقوله تعالى : ﴿ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل : ٤٤] ؛ وهذا يدلُّ على أنَّ كلامَهُ بيانٌ للقرآن ، والناسخُ بيانٌ للمنسوخ ، فلو كانَ القرآنُ ناسخاً للسنة : لكانَ القرآنُ بياناً للسنة ، فيلزمُ كونُ كلِّ واحدٍ منهما بياناً للآخر .

والجوابُ : ليسَ في قوله تعالى : ﴿ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ دليلٌ على أنَّه لا يتكلَّمُ إلَّا بالبيان ، كما أنَّك إذا قلتَ : إذا دخلتُ الدارَ لا أسلمَ على زيدٍ ، ليسَ فيه أنَّك لا تفعلُ فعلاً آخرَ .

سَلَّمنا أنَّ السنةَ كُلُّها بيانٌ ، لكنَّ البيانَ هو الإبلاغُ ، وحملُهُ على هذا أولى ؛ لأنَّه عامٌّ في كلِّ القرآن . أمَّا حملُهُ على بيانِ المرادِ فهو تخصيصٌ ببعضِ ما أنزلَ ، وهو : ما كانَ مجملًا ، أو عامًّا مخصوصاً . وحملُ اللَّفْظِ على ما يطابقُ الظاهرَ ، أولى من حمليهِ على ما يوجبُ تركَ الظاهرِ . والله أعلم .

المسألةُ الثالثةُ : نسخُ الكتابِ بالسنةِ المتواترةِ جائزٌ وواقعٌ . وقالَ الشافعيُّ رضي الله عنه : لم يقعَ .

احتجَّ المثبتون بصورتين :

إحداها : أنَّه كانَ الواجبُ على الزانيةِ الحبسَ في البيوتِ ؛ لقوله تعالى : ﴿ فامْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ ﴾ [النساء : ١٥] ، ثم إنَّ الله تعالى نسخَ ذلكَ بآيةِ الجُلْدِ ، ثم إنَّه ﷺ نسخَ الجُلْدَ بالرجمِ .

فإن قلتَ : بل نسخَ ذلكَ بما كانَ قرآنًا وهو قوله : « الشيخُ والشيخةُ إِذْ زَنَيَا فارجُوهما البتَّةُ » .

قلتُ : إن ذلك لم يكن قرآنًا ، ويدل عليه : أن عمر رضي الله عنه
قال : لولا أن يقول الناس : إن عمر زاد في كتاب الله شيئاً لألحق ذلك
بالمصحف ، ولو كان ذلك قرآنًا في الحال ، أو كان ثم نسخ : لما قال ذلك .

ولقائل أن يقول : لما نسخ الله تعالى تلاوته ، وحكم بإخراجه من
المصحف : كفى ذلك في صحة قول عمر رضي الله عنه ولم يلزم منه القطع بأنه
لم يكن ألبيته قرآنًا .

وثانيها : نسخ الوصية للأقربين ، بقوله عليه السلام : « لا وصية
لوارث » ؛ لأن آية الموارث لا تمنع الوصية : إذ الجمع ممكن . وهذا ضعيف ؛
لأن كون الميراث حقاً للوارث يمنع من صرفه إلى الوصية فثبت : أن آية الميراث
مانعة من الوصية ؛ ولأن قوله ﷺ « لا وصية لوارث » خبر واحد ، إذ لو قلنا :
إنه كان متواتراً ، لوجب أن يكون الآن متواتراً ؛ لأنه خبر في واقعة مهمة تتوفر
الدواعي على نقله ، وما كان كذلك : وجب بقاؤه متواتراً ، حيث لم يبق الآن
متواتراً : علمنا أنه ما كان متواتراً في الأصل ، فالقول بأن الآية صارت
منسوخة به ، يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد ، وإنه غير جائز بالإجماع .

واحتج الشافعي رضي الله عنه بأمور :

الأول : قوله تعالى : ﴿ مَا تَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ
مِثْلَهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦] . والاستدلال من وجوه أربعة :

أحدها : أنه تعالى أخبر : أن ما ينسخه من الآيات يأت بخير منه ؛ وذلك
يُفيد : أنه تعالى يأتي بما هو من جنسه كما إذا قال للإنسان : ما أخذ منك من
نوب آتاك بخير منه : أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه . وإذا ثبت أنه لا بد
وأن يكون من جنسه : فجنس القرآن قرآن .

وثانيها : أن قوله تعالى : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا ﴾ ، يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير ، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله تعالى دون السنة التي يأتي بها الرسول عليه السلام .

وثالثها : أن قوله تعالى : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا ﴾ يفيد : أن المأتي به خير من الآية ، والسنة لا تكون خيراً من القرآن .

ورابعها : أنه تعالى قال : ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة : ١٠٦] ، دل على أن الذي يأتي بخير منها هو : المختص بالقدرة على إنزاله ، وهذا هو القرآن دون غيره .

الثاني : قوله تعالى : ﴿ لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل : ٤٤] ، فوصفه بأنه مبين للقرآن ، ونسخ العبادة رفعها ، ورفعها ضد بيانها .

الثالث : قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾ [النحل : ١٠١] ، أخبر تعالى بأنه هو الذي يبدل الآية بالآية .

الرابع : أنه تعالى حكى عن المشركين : أنهم قالوا عند تبديل الآية بالآية ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾ [النحل : ١٠١] ، ثم إنه تعالى أزال هذا الإبهام بقوله : ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ ﴾ [النحل : ١٠٢] ، وهذا يقتضي أن ما لم ينزله روح القدس من ربه ، لا يكون مزيلاً للإبهام .

الخامس : قوله تعالى : ﴿ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنِّي بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلْتُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ ﴾ [يونس : ١٥] وهذا يدل على أن القرآن لا تنسخه السنة .

السادس : أن ذلك يوجب التهمة والنفرة .

والجواب عن الوجوه : التي تمسكوا بها في الآية الأولى بوجه عام ، ثم بما يخص كل واحد من تلك الوجوه :

أما العام فهو : أن قوله تعالى : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦] ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخاً ، بل لا يمتنع أن يكون ذلك الخير شيئاً مغايراً للناسخ يحصل بعد حصول النسخ . والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال : أن هذه الآية صريحة في أن الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى ، فلو كان نسخ تلك الآية مرتباً على الاتيان بذلك الخير : لزم ترتب كل واحد منهما على الآخر ، وهو دور .

وأما الوجه الخاص :

فالجواب عن الأول : لا نسلم أن ذلك الخير لا بد وأن يكون من جنس الآية المنسوخة ، فليس تعلقهم بالمثال الذي ذكره أولى من مثال آخر . وهو : أن يقول القائل : من يلقي بحمدٍ وثناءٍ جميلٍ ألقه بخيرٍ منه في أنه لا يقتضي أن الذي يلقاه به من جنس الحمد والثناء ، أو من قبيل المنحة والعطاء .

وعن الثاني : وهو أن قوله : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا ﴾ يفيد أنه هو المتفرد بالإتيان بذلك الخير أن نقول : المراد بالإتيان : شرع الحكم والزامه ، والسنة في ذلك كالقرآن : في أن الميث لها هو : الله تعالى .

وعن الثالث : وهو قوله : السنة لا تكون خيراً من القرآن أن نقول : إذا كان المراد بالخير الأصلح في التكليف ، والأنفع في الثواب : لم يمتنع أن يكون مضمون السنة خيراً من مضمون الآية .

وعن الرابع : أن النسخ رفع الحكم سواء ظهر ذلك بالقرآن ، أو بالسنة وعلى التقديرين : فالله تعالى هو المتفرد به . .

والجواب عن الحجة الثانية : أن النسخ لا ينافي البيان ؛ لأنه تخصيص للحكم بالأزمان ، كما أن التخصيص للحكم بالأعيان .

والجواب عن الحجة الثالثة : أن النسخ سواء كان قرآناً أو خبراً فالمبدل في الحقيقة هو الله تعالى .

والجواب عن الحجة الرابعة : أن من يتهم الرسول عليه الصلاة والسلام فإثماً يتهمه ؛ لأنه يشك في نبوته ، ومن تكن هذه حاله : فالنبي عليه الصلاة والسلام مفتر عنده سواء نسخ الكتاب بالكتاب أو بالسنة ، والمزيل لهذه التهمة التمسك بمعجزاته .

والجواب عن الحجة الخامسة : وهي قوله تعالى : ﴿ إِنْ تَبَرَأْتُمْ مِنْ هَذَا أَوْ بَدَلْتُمْ ﴾ [يونس : ١٥] ، : أنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام لا ينسخ إلا بوحي ، ولا يدل على أن الوحي لا يكون إلا قرآناً .

والجواب عن الحجة السادسة : أن النفرة زائلة بالدليل الدال على أنه ﴿ لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ [النجم : ٣ - ٤] . والله أعلم .

المسألة الرابعة : في كون الإجماع منسوخاً وناسخاً . الإجماع إنما ينعقد دليلاً بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ؛ لأنه ما دام عليه الصلاة والسلام حياً : لم ينعقد الإجماع من دونه ؛ لأنه ﷺ سيد المؤمنين ، ومتى وجد قوله عليه الصلاة والسلام فلا عبرة بقول غيره : فإذا الإجماع إنما ينعقد دليلاً بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام .

إذا ثبت هذا ، فنقول : لو انتسخ الإجماع : لكان انتساخه ، إما بالكتاب ، أو بالسنة أو بالإجماع ، أو بالقياس ، والكل باطل .

أما بالكتاب والسنة فلأنه لا يخلو إما أن يقال : إنها كانا موجودين وقت انعقاد ذلك الإجماع ، أو ما كانا موجودين في ذلك الوقت .

فإن كانا موجودين مع أن الأمة حكمت على خلافتهما : كانت الأمة مجمعة على الخطأ ، ذاهبة عن الحق ، وإنه غير جائز .

وإن لم يكونا موجودين : استحال حدوثهما بعد ذلك ؛ لاستحالة أن يحدث كتاب أو سنة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام .

وأما بالإجماع فلأن إنعقاد هذا الإجماع الثاني إما أن يكون لا عن دليل ، أو عن دليل ، فإن لم يكن عن دليل : كان ذلك إجماعاً على الخطأ ، وإنه غير جائز . وإن كان عن دليل عاد التقسيم الأول ، من أن يقال إن ذلك الدليل إما أن يكون حال انعقاد الإجماع الأول ، أو حدث بعده ، وقد بينا فساد هذين القسمين .

فإن قلت : أليس أن الأمة إذا اختلفت على قولين فقد جاوزت للعامي أن يأخذ بأيهما شاء ، ثم إذا اتفقت بعد ذلك على أحدهما : فقد منعت العامي من الأخذ بذلك القول الثاني ؛ فهذا : الإجماع الثاني ناسخ لحكم الإجماع الأول ؟ .

قلت : الأمة إنما جاوزت للعامي الأخذ بأي القولين شاء بشرط أن لا يحصل الإجماع على أحد القولين : فكان الإجماع الأول مشروطاً بهذا الشرط ، فإذا وجد الإجماع : فقد زال شرط الإجماع الأول فانتفى الإجماع الأول ؛ لانتفاء شرطه ، لا لأن الثاني نسخه .

وأما بالقياس فلأن شرط صحة القياس : عدم الإجماع ، فإذا وجد الإجماع : لم يكن القياس صحيحاً : فلم ييجز نسخه به .

وأما كون الإجماع ناسخاً فقد جوزه عيسى بن أبان . والحق : أنه لا يجوز .

لنا : أن المنسوخ بالإجماع إما أن يكون نصاً ، أو إجماعاً ، أو قياساً .
والأول : يقتضي وقوع الإجماع على خلاف النص ، وخلاف النص خطأ ، والإجماع لا يكون خطأ .

والثاني : أيضاً باطل ، لأن الإجماع المتأخر إما أن يقتضي أن الإجماع الأول حين وقع وقع خطأ ، أو يقتضي أنه كان صواباً ولكن إلى هذه الغاية .

والأول باطل ، لأن الإجماع لا يكون خطأ ، ولو جاز ذلك : لما كان المنسوخ به أولى من الناسخ . وإن كان صواباً حين وقع ولكن كان مؤقتاً : فلا يخلو ذلك الإجماع المتقدم ، المفيد للحكم المؤقت ، من أن يكون مطلقاً أو مؤقتاً . فإن كان مطلقاً : استحال أن يفيد الحكم مؤقتاً . وإن كان مؤقتاً إلى غاية : فذلك الإجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه : فلا يكون الإجماع المتأخر رافعاً له .

والثالث : باطل ؛ لأن هذه المسألة لا تتصور إلا إذا اقتضى القياس حكماً ، ثم أجمعوا على خلاف حكم ذلك القياس ؛ فحينئذ : يزول حكم ذلك القياس بعد ثبوته : لتراخي الإجماع عنه ؛ وهذا محال ؛ لأن شرط صحة القياس عدم الإجماع ، فإذا وجد الإجماع : فقد زال شرط صحة القياس ، وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخاً .

المسألة الخامسة : في كون القياس منسوخاً وناسخاً . أما كونه منسوخاً فنقول : نسخ القياس إما أن يكون في زمان حياة الرسول عليه الصلاة والسلام

أو بعد وفاته . فإن كان حال خيائه : فلا يمتنع رفعه بالنص ، أو بالإجماع أو بالقياس .

أما بالنص فبأن ينص الرسول عليه الصلاة والسلام في الفرع ، على خلاف الحكم الذي يقتضيه القياس ، بعد استقرار التعبد بالقياس .

وأما بالإجماع فلأنه إذا اختلفت الأمة على قولين : قياساً : ثم أجمعوا على أحد القولين : كان إجماعهم على أحد القولين ، رافعاً لحكم القياس الذي اقتضاه القول الآخر .

وأما بالقياس فبأن ينص في صورة على خلاف ذلك الحكم ، ويجعله معللاً بعلّة موجودة في ذلك الفرع ، وتكون أمارّة عليّتها أقوى من أمارّة عليّة الوصف للحكم الأول في الأصل الأول ويكون كل ذلك بعد استقرار التعبد بالقياس الأول .

وأما بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام فإنه يجوز نسخه في المعنى وإن كان ذلك لا يُسمى نسخاً في اللفظ .

أما بالنص فكما إذا اجتهد إنسان في طلب النصوص ، ثم لم يظفر بشيء أصلاً ، ثم اجتهد فحرّم شيئاً بقياس ، ثم ظفر بعد ذلك بنص ، أو إجماع ، أو قياس أقوى من القياس الأول على خلافه .

فإن قلنا : كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخاً لحكم القياس الأول ، لكنه لا يُسمى ناسخاً ؛ لأن القياس إنما يكون معمولاً به بشرط أن لا يعارضه شيء من ذلك . وإن قلنا : المصيب واحد : لم يكن القياس الأول متعبداً به فلم يكن النص الذي وجدّه آخرّاً ناسخاً لذلك القياس .

وأما كون القياس ناسخاً فهو : إمّا أن ينسخ كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو

قياساً ، والأقسام الثلاثة الأولى باطلة بالإجماع .

وأما الرابع وهو كونه ناسخاً لقياس آخر فقد تقدّم القول فيه . والله أعلم .

المسألة السادسة : في كون الفحوى منسوخاً وناسخاً : أما كونه منسوخاً فقد اتفقوا على جواز نسخ الأصل والفحوى معاً .

وأما نسخ الأصل وحده فإنه يقتضي نسخ الفحوى ؛ لأن الفحوى تبع الأصل ، وإذا زال المتبوع : زال التبعية لا محالة .

وأما نسخ الفحوى مع بقاء الأصل ، فاختار أبي الحسين رحمه الله أنه لا يجوز ، قال : لأن فحوى القول لا يرتفع مع بقاء الأصل إلا ، وينتقض الغرض ؛ لأنه إذا حرّم علينا التأليف على سبيل الإعظام للأبوين : كانت إباحة ضربيهما نقضاً للغرض .

وأما كونه ناسخاً فمتفق عليه ؛ لأن دلالة إن كانت لفظية فلا كلام .

وإن كانت عقلية فهي يقينية : فتقتضي النسخ لا محالة . والله أعلم .

القسم الثالث

فيما ظن أنه ناسخ ، وليس كذلك وفيه مسائل :

المسألة الأولى : اتفق العلماء على أن زيادة عبادة على العبادات : لا يكون نسخاً للعبادات ، ولا زيادة صلاة على الصلوات . وإنما جعل أهل العراق زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخاً لقوله تعالى : ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ [البقرة : ٢٣٨] لأنه يجعل ما كان وسطى ، غير وسطى .

فقيلَ لهم : ينبغي أن تكونَ زيادةُ عبادةٍ على آخرِ العباداتِ نسخاً ؛ لأنه يجعلُ العبادةَ الأخيرةَ غيرَ أخيرةٍ ، ولو كانَ عددُ كلِّ الواجباتِ قبلَ الزيادةِ عشرةً فبعدَ الزيادةِ لا يبقى ذلكَ : فيكونُ نسخاً .

أما الزيادةُ التي لا تكونُ كذلكَ فقد اختلفوا فيها : فمذهبُ الشافعي رضي الله عنه : أنها ليستَ نسخاً ، وهو قولُ أبي عليٍّ وأبي هاشمٍ . وقالت الحنفيةُ : إنها نسخٌ . ومنهم من فصلَ ، ونذكر فيه وجهين :

أحدهما : أن النصَّ إن أفادَ من جهةٍ دليلَ الخطابِ أو الشرطِ ، خلافاً ما أفادتهُ الزيادةُ : كانت الزيادةُ نسخاً ، وإلا فلا .

وثانيهما : قولُ القاضي عبد الجبارِ : إن كانت الزيادةُ قد غيرتَ المزيدَ عليه تغييراً شديداً ، حتى صارَ المزيدُ عليه ، لو فُعلَ بعدَ الزيادةِ على حدِّ ما كانَ يُفَعَّلُ قبلها كانَ وجودُهُ كعدمِهِ ، ووجبَ استثناءهُ : فإنه يكونُ نسخاً ، نحوُ زيادةِ ركعةٍ على ركعتين .

وإن كانَ المزيدُ عليه لو فُعلَ على حدِّ ما كانَ يُفَعَّلُ قبلَ الزيادةِ صحَّ فعلُهُ ، واعتدُّ به ، ولم يلزمَ استثناءُ فعلِهِ ، وإنما يلزمُ أن يَضُمَّ إليه غيرهُ : لم يكنُ نسخاً ، نحوُ زيادةِ التغريبِ على الجلدِ ، وزيادةِ عشرينَ على حدِّ القذفِ .

وأعلمُ : أن لأبي الحسين البصري رحمه الله طريقةً في هذه المسألةِ هي أحسنُ من كلِّ ما قيلَ فيها فقال : النظرُ في هذه المسألةِ يتعلَّقُ بأمورٍ ثلاثةٍ :

أحدها : أن الزيادةَ على النصِّ هل تقتضي زوالَ أمرٍ ، أم لا ؟ . والحقُّ : أنه يقتضيه ؛ لأنَّ إثباتَ كلِّ شيءٍ ، لا أقلُّ من أن يقتضي زوالَ عَدَمِهِ الذي كانَ .

وثانيها : أن هذه الإزالةُ هل تُسمَّى نسخاً ؟ . والحقُّ : أن الذي يزولُ

بسبب هذه الزيادة إن كان حكماً شرعياً ، وكانت الزيادة متراخية عنه : سُمِّيت تلك الإزالة نسخاً . وإن كان حكماً عقلياً وهو البراءة الأصلية : لم تُسم تلك الإزالة نسخاً .

وثالثها : أنه هل تجوز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس أم لا ؟ .
والحق : أنه إن كان الزائل حكم العقل وهو : البراءة الأصلية : جاز ذلك ، إلا أن يمنع منه مانع خارجي ، كما لو قيل : خبر الواحد لا يكون حجة فيما تعم به البلوى ، والقياس لا يكون حجة في الحدود والكفارات ؛ إلا أن هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ .

وأما إن كان الحكم الزائل شرعياً فليُنظر في دليل الزيادة : فإن كان بحيث يجوز أن يكون نسخاً لدليل الحكم الزائل : جاز إثبات الزيادة ، وإلا فلا .

فهذا حظ البحث الأصولي ، ولنحقق ذلك في المسائل الفقهية المفرعة على هذا الأصل وهي ثمانية :

الحكم الأول : زيادة التغريب ، أو زيادة عشرين على جلد ثمانين لا يزيل إلا نفي وجوب ما زاد على الثمانين ، وهذا النفي غير معلوم بالشرع ؛ لأن إيجاب الثمانين قدر مشترك بين إيجاب الثمانين مع نفي الزائد ، وبين إيجابه مع ثبوت الزيادة ، وما به الاشتراك لا إشعار له بما به الامتياز : فإيجاب الثمانين لا إشعار له بالثبت بالزائد : لا نفياً ، ولا إثباتاً ، إلا أن نفي الزيادة معلوم بالعقل : فإن البراءة الأصلية معلومة بالعقل ، ولم ينقلنا عنه دليل شرعي . وإذا كان ذلك حكماً عقلياً : جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه ، إلا أن يمنع مانع سوى النسخ .

وأما كون الثمانين وحدها مجزية ، وكونها وحدها كمال الحد ، وتعليق رد الشهادة عليها كل ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة ، فلما كان ذلك النفي معلوماً بالعقل : جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه ، فكما أن الفروض لو كانت خمساً لتوقف على أدائها الخروج عن عهدة التكليف ، وقبول الشهادة ، فلوزيد فيها شيء آخر : لتوقف الخروج عن عهدة التكليف ، وقبول الشهادة على أداء ذلك المجموع مع أنه يجوز إثباته بخبر الواحد والقياس : فكذا ها هنا .

أما لو قال الله تعالى : الثمانون كمال الحد ، وعليها وحدها يتعلق رد الشهادة : لم نقبل في الزيادة ها هنا خبر الواحد والقياس ؛ لأن نفي وجوب الزيادة ثبت بدليل شرعي متواتر . وأيضاً : لو كان إيجاب الثمانين يقتضي على سبيل المفهوم نفي الزائد ، وثبت أن مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس لکننا لا نثبت ذلك بخبر الواحد والقياس .

الحكم الثاني : تقييد الرقبة بالإيمان : هو في معنى التخصيص ؛ لأنه يُخرج عتق الكافرة من الخطاب . فإن كان المقتضي لهذا التقييد خبر واحد أو قياساً وكان متراحياً : لم يُقبل ؛ لأن عموم الكتاب أجاز عتق الكافرة : فتأخير حظر عتقها في الكفارة هو النسخ بعينه : فلم يُقبل فيه خبر واحد ، ولا قياس . وإن كانا متقارنين فهو تخصيص ، والتخصيص بخبر الواحد والقياس يجوز .

الحكم الثالث : إذا قطعت يد السارق واحد رجله ، ثم سرق : فإباحة قطع رجله الأخرى رفع لحظر قطعها ، وذلك الحظر إنما ثبت بالعقل ، فجاز رفعه بخبر الواحد والقياس : ولم يُسم نسخاً .

الحكم الرابع : إذا أمرنا الله تعالى بفعل ، أو قال : هو واجب عليكم ثم خيرنا بين فعله ، وبين فعل آخر : فهذا التخيير يكون نسخاً لحظر ترك ما

أَوْجِبُهُ عَلَيْنَا ، إِلَّا أَنْ حَظَرَ تَرْكِهُ كَانَ مَعْلُومًا بِالْبَقَاءِ عَلَى حَكْمِ الْعَقْلِ ، وَذَلِكَ :
لأنَّ قَوْلَهُ : أَوْجِبْتُ عَلَيْكُمْ هَذَا الْفِعْلَ ، يَقْتَضِي أَنَّ لِلْإِخْلَالِ بِهِ تَأْثِيرًا فِي
اسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ ، وَهَذَا لَا يَمْنَعُ مِنْ أَنْ يَقُومَ مَقَامُهُ وَاجِبٌ آخَرُ ، وَإِنَّمَا نَعْلَمُ أَنَّ
غَيْرَهُ لَا يَقُومُ مَقَامَهُ ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ أَنَّ غَيْرَهُ غَيْرُ وَاجِبٍ ، وَلَوْ كَانَ وَاجِبًا
بِالْشَّرْعِ : لَدَلَّ عَلَيْهِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ فَصَارَ عَلَمُنَا بِنَفْيِ وَجُوبِهِ مَوْقُوفًا عَلَى أَنَّ
الْأَصْلَ نَفْيُ وَجُوبِهِ مَعَ نَفْيِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ : فَالْمُثَبِّتُ لَوْجُوبِهِ إِنَّمَا رَفَعَ حَكْمًا
عَقْلِيًّا : فَجَازَ أَنْ يُثَبِّتَهُ بِقِيَاسٍ أَوْ خَبَرٍ وَاحِدٍ .

مثال ذلك : أَنْ يُوجِبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْنَا غَسْلَ الرَّجُلَيْنِ ، ثُمَّ يُخَيِّرُنَا بَيْنَهُ ،
وَبَيْنَ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفِيِّنَ ، وَكَذَلِكَ إِذَا خَيَّرَنَا اللَّهُ تَعَالَى بَيْنَ شَيْئَيْنِ ، ثُمَّ أَثْبَتَ
مَعَهُمَا ثَالِثًا .

فَأَمَّا إِذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى هَذَا الْفِعْلُ وَاجِبٌ وَحْدَهُ أَوْ قَالَ : لَا يَقُومُ غَيْرُهُ
مَقَامَهُ فَإِنَّ إِبْثَاتَ بَدَلٍ لَهُ فِيهَا بَعْدُ رَافِعٌ لِمَا عَلَمْنَاهُ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ :
هَذَا وَاجِبٌ وَحْدَهُ صَرِيحٌ فِي نَفْيِ وَجُوبِ غَيْرِهِ ، فَالْمُثَبِّتُ لَغَيْرِهِ رَافِعٌ لِحَكْمٍ
شَرْعِيٍّ : فَلَمْ يَجْزِ كَوْنُهُ خَبَرًا وَاحِدًا ، وَلَا قِيَاسًا .

فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ
فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] فَهُوَ تَخْيِيرٌ بَيْنَ اسْتِشْهَادِ رَجُلَيْنِ ، أَوْ رَجُلٍ
وَامْرَأَتَيْنِ وَالْحَكْمُ بِالشَّاهِدِ الْيَمِينِ زِيَادَةٌ فِي التَّخْيِيرِ .

وقد بيَّنَّا : أَنَّ الزِّيَادَةَ فِي التَّخْيِيرِ لَيْسَ بِنَسْخٍ يَمْنَعُ مِنْ قَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ
وَالْقِيَاسِ فِيهِ . وَمَنْ قَالَ : الْحَكْمُ بِالشَّاهِدِ الْيَمِينِ نَسْخٌ لِهَذِهِ الْآيَةِ ، يَلْزُمُهُ أَنْ
يَكُونَ الْوَضُوءُ بِالنَّبِيذِ نَسْخًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ [المائدة :
٦] .

الحكم الخامس : إِذَا كَانَتِ الصَّلَاةُ رَكَعَتَيْنِ فَقَطْ ، فزِيدَ عَلَيْهَا رَكَعَةٌ

أخرى قبل التشهد : فإنَّ ذلك يكونُ ناسخاً لوجوبِ التشهدِ عقيبَ الركعتينِ ،
وذلك حكمٌ شرعيٌّ معلومٌ بطريقةٍ معلومةٍ ، فلا يثبتُ بخبرٍ واحدٍ ولا قياسٍ ،
وليسَ ذلكُ نسخاً للركعتينِ ؛ لأنَّ النسخَ لا يتناولُ الأفعالَ ، ولا هو نسخٌ
لوجوبيهما ؛ فإنه ثابتٌ ، ولا هو نسخٌ لإجزائيهما ؛ لأنها مجزيتان ؛ وإنما كانتا
مجزيتينِ من دونِ رفعةٍ أخرى ، والآنَ لا يجزيانِ إلاَّ معَ ركعةٍ أخرى ، وذلكُ
تابعٌ لوجوبِ ضمِّ ركعةٍ أخرى ، ووجوبُ ركعةٍ أخرى ليسَ يرفعُ إلاَّ نفياً
وجوبها ، ونفيٌ وجوبها إنما حصلَ بالعقلِ : فلم يمتنعَ من هذه الجهة أن يُقبلَ
فيه خبرُ الواحدِ والقياسِ .

وإنما إذا زِيدَتِ الركعةُ بعدَ التشهدِ ، وقبلَ التحللِ : فإنه يكونُ نسخاً
لوجوبِ التحللِ بالتسليمِ ، أو يكونُ ناسخاً لكونه ندباً ، وذلكُ حكمٌ شرعيٌّ
معلومٌ : فلم يجز أن يُقبلَ فيه خبرُ الواحدِ ولا القياسُ .

فإنما كونهُ ناسخاً للركعتينِ ، أو لوجوبيهما ، أو لإجزائيهما فالقولُ فيه ما
ذكرناه الآنَ .

الحكمُ السادسُ : زيادةُ غسلِ عضوٍ في الطهارةِ ليسَ بنسخٍ لإجزائيهما ،
ولا لوجوبيهما ، وإنما هو رفعٌ لنفي وجوبِ غسلِ ذلكَ العضوِ ؛ وذلكَ النفيُّ
معلومٌ بالعقلِ . وكذا زيادةُ شرطٍ آخرَ في الصلاةِ : لا يقتضي نسخَ وجوبِ
الصلاةِ .

فإنما كونُ الصلاةِ غيرَ مجزيةٍ بعدَ زيادةِ الشرطِ الثاني فهو تابعٌ لوجوبِ ذلكَ
الشرطِ ، وإجزاؤها تابعٌ لنفي وجوبِهِ ، ونفيٌ وجوبِهِ لم يُعلمَ بالشرعِ فكذلكَ ما
يتبعُهُ : فجازَ قبولُ خبرِ الواحدِ والقياسِ فيه . هذا : إن لم تكنْ قد علمنا نفيَ
وجوبِ هذهِ الأشياءِ من دينِ النبيِّ عليه الصلاة والسلامِ باضطرارٍ . فأنما إن

علمناه باضطرابٍ : فقد صار معلوماً بالشرع ، مقطوعاً به : فلم يجوز بخبر الواحد والقياس .

الحكم السابع : قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة : ١٨٧] ، فإنه يفيد كون أول الليل طرفاً وغاية للصيام كما يفيد لو قال تعالى : آخر الصيام وغايته الليل ؛ لأن لفظة إلى موضوعة للغاية ، فإيجاب الصوم إلى غيبوبة الشفق يخرج أوله عن أن يكون طرفاً ، مع أن الخطاب يفيد ، وفي ذلك كونه حقيقة فلا يقبل فيه خبر واحد ولا قياس ؛ لأن نفي وجوب صوم أول الليل معلوم بدليل قاطع .

أما لو قال : صوموا النهار ، ثم جاء الخبر بإتمام الصوم إلى غيبوبة الشفق : لم يكن ذلك نسخاً ؛ لأن الخبر لم يثبت ما نفيه النص ؛ لأن النص لم يتعرض لليل ، وإنما نفينا الصوم بالليل ؛ لأن الأصل أن لا صوم ، وقامت الدلالة في النهار خاصة على وجوب الصوم ، فبقى الليل على حكم العقل .

الحكم الثامن : لو قال الله تعالى : صلوا إن كنتم متطهرين فإنه لا يمتنع أن يقبل خبر الواحد والقياس في إثبات شرط آخر للصلاة ؛ لأن إثبات بدل الشرط لا يخرج عن أن يكون شرطاً : إذ لا يمتنع أن يكون للحكم شرطان ، وليس كذلك إثبات صوم جزء من الليل ؛ لأن ذلك يخرج أول الليل من أن يكون غاية .

وأما نفي كون الشرط الآخر شرطاً فلم يعلم إلا بالعقل : فلم يكن رفعه رفعاً لحكم شرعي . والله أعلم .

المسألة الثانية : لا شك في أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط ، ولا شك في أن ما لا تتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخاً للعبادة كما لو

قال : أوجبت الصلاة والزكاة ، ثم قال : نسخت الزكاة .

أما الذي تنوقف صحة العبادة عليه فذلك قد يكون جزءاً من ماهية العبادة ، وقد يكون خارجاً عنها ، واختلفوا فيه : فقال الكرخي : نقصان ما تنوقف العبادة عليه سواء كان جزءاً ، أو خارجاً لا يقتضي نسخ العبادة . وهو المختار . وقال القاضي عبد الجبار : نقصان الجزء يقتضي نسخ الباقي ، ونقصان الشرط المنفصل لا يقتضي نسخ الباقي .

فنقول : الدليل عليه : أن نسخ أحد الجزأين لا يقتضي نسخ الجزء الآخر ، وذلك ؛ لأن الدليل المقتضي للكل كان متناولاً للجزأين فخرج أحد الجزأين لا يقتضي خروج الجزء الآخر : كسائر أدلة التخصيص .

واحتجوا : بأن نقصان الركعة من الصلاة يقتضي رفع وجوب تأخير التشهد ، ونفي إجزائها من دون الركعة ؛ لأن قبل النسخ ما كان تجوز الصلاة من دون هذه الركعة .

وأيضاً : إن كانت الركعة لما نسخت أوجبت علينا أن نخلي الصلاة منها : فقد ارتفع إجزاء الصلاة إذا فعلناها مع الركعة المنسوخة ، وإجزاء الصلاة مع الركعة قد يكون حكماً شرعياً : فجاز أن يكون رفعه نسخاً .

والجواب : أن هذه أحكام للركعة الباقية ، مغايرة لذاتها : فكان نسخها مغايراً لنسخ تلك الذات .

وأما نقصان الشرط المنفصل من العبادة فلا يقتضي نسخ العبادة ؛ لأنها عبادتان ، فإذا نسخ إحداها لدليل مقصور عليها : لم يجر نسخ الأخرى .

فعلى هذا : نسخ الوضوء لا يكون نسخاً للصلاة ، بل نفي الإجزاء مع فقد الطهارة قد زال ، وذلك ؛ لأن الصلاة ما كانت تجزى بلا طهارة فإذا نسخ وجوب الطهارة : صارت مجزئة ، وارتفع نفي إجزائها ، فإن أراد الإنسان

بقوله : إنَّ نسخَ الوضوءِ يقتضي نسخَ الصلاةِ هذا المعنى : فصحيحٌ ، لكنَّ الكلامَ موهِّمٌ ؛ لأنَّ إطلاقَ القولِ بأنَّ الصلاةَ منسوخةٌ هو : أنَّه قد خرجت عن الوجوبِ ، أو عن أن تكونَ عبادةً . والله أعلم .

القسم الرابع

في الطريق الذي به يُعرف كونُ الناسخِ ناسخاً والمنسوخِ منسوخاً

قد يعلمُ ذلك باللفظِ تارةً ، وبغيره أخرى . أمَّا اللفظُ فهو : أن يوجدَ لفظُ النسخِ ، إمَّا بأن يقولَ : هذا منسوخٌ ، أو يقولَ : ذاك ينسخُ هذا .
وأمَّا غيرُ اللفظِ فهو : أن يأتيَ بنقيضِ الحكمِ الأولِ أو بضدِّه ، مع العلمِ بالتاريخ .

مثالُ النقيضِ : قوله تعالى : ﴿ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ ﴾ [الأنفال : ٦٦] ، فإنه نسخٌ لثباتِ الواحدِ للعشرة ؛ لأنَّ التخفيفَ نفْيٌ للثقلِ المذكورِ .
ومثالُ الضدِّ : التحويلُ من قبلةٍ إلى أخرى ؛ لأنَّ التوجُّهَ إلى الكعبةِ ضدُّ التوجُّهِ إلى بيتِ المقدسِ .

وأمَّا التاريخ فقد يُعلمُ باللفظِ ، أو بغيره . أمَّا اللفظُ فكما إذا قالَ : أحدَ الخبرينِ قبلَ الآخرِ .

وأمَّا غيرُ اللفظِ فعلى وجوهٍ :

أحدها : أن يقولَ : هذا الخبرُ وردَ سنةً كذاً ، وهذا في سنةٍ كذاً .
وثانيها : أن يعلِّقَ أحدهما على زمانٍ معلومٍ التقدُّمِ ، والآخرَ بالعكسِ .
كما لو قالَ كانَ هذا في غزاةٍ بدرٍ ، والآخرُ في غزاةٍ أُحدٍ ، وهذه الآيةُ نزلتْ ، قبلَ الهجرة ، والآخرى بعدها .

وثالثها : أن يرويَ أحدهما رجلٌ متقدِّمُ الصبغةِ لرسولِ الله ﷺ ، ويروي الآخرَ رجلٌ متأخِّرُ الصبغةِ ، وانقطعتُ صبغةُ الأولِ للرسولِ عليه

السلام عند ابتداء الآخر بصحبته ؛ فهذا يقتضي ؛ أن يكون خبر الأول متقدماً . أما لو دامت صحبة المتقدم مع الرسول عليه الصلاة والسلام : لم يصح هذا الاستدلال .

ويتفرع على هذا الأصل مسائل :

مسألة : قال القاضي عبد الجبار : الصحابي إذا قال في أحد الخبرين المتواترين : إنه كان قبل الآخر : قبل ذلك وإن لم يقبل قوله في نسخ المعلوم ، كما تُقبل شهادة الشاهدين في الإحصان الذي يترتب عليه الرجم ، وإن لم يُقبل في إثبات الرجم . وكما يُقبل قول القابلة في الولد : إنه من إحدى المرأتين وإن كان يترتب على ذلك ثبوت نسب الولد من صاحب الفراش . مع أن شهادة المرأة لا تُقبل في ثبوت النسب .

قال أبو الحسين رحمه الله : هذا يقتضي الجواز العقلي ، في قبول خبر الواحد في تاريخ النسخ ، ولا يقتضي وقوعه إلا إذا تبين أنه يلزم من ثبوت أحد الحكمين ثبوت الآخر .

مسألة : إذا قال الصحابي : كان هذا الحكم ، ثم نسخ كقولهم : إن خبر الماء من الماء ، نسخ بخبر : التقاء الختانين : لم يكن ذلك حجة ؛ لأنه يجوز أن يكون قاله اجتهداً : فلا يلزمنا .

وعن الكرخي : أن الراوي إذا عين النسخ فقال : هذا نسخ هذا : جاز أن يكون قاله اجتهداً : فلا يجب الرجوع إليه .

وإن لم يعين النسخ بل قال : هذا منسوخ وجب قبوله ؛ لأنه لولا ظهور النسخ فيه لما أطلق النسخ إطلاقاً .

وهذا ضعيف ، فلعله قاله لقوة ظنه في أن الأمر كذلك ، وإن كان قد أخطأ فيه . والله أعلم بالصواب .

المحتويات

٣	ترجمة المؤلف
٩	الكلام في المقدمات :
٩	الفصل الأول : في تفسير أصول الفقه
١٢	الفصل الثاني : فيما يحتاج إليه أصول الفقه من المقدمات
١٢	الفصل الثالث : في تحديد العلم والظن
١٤	الفصل الرابع : في النظر والدليل والأمانة
١٥	الفصل الخامس : في الحكم الشرعي
١٧	الفصل السادس : في تقسيم الأحكام الشرعية :
١٧	- التقسيم الأول : في الأحكام التكليفية
٢٢	- التقسيم الثاني : في انقسام الفعل إلى حسن وقبيح
٢٤	- التقسيم الثالث : في خطاب الوضع وأقسامه
٢٥	- التقسيم الرابع : في الحكم بالصحة والبطلان
٢٧	- التقسيم الخامس : في وصف العبادة بالقضاء والأداء والإعادة .
٢٨	- التقسيم السادس : في وصف الفعل بالعزيمة والرخصة
٢٩	الفصل السابع : في أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت إلا بالشرع ...
٤٠	الفصل الثامن : في مسألة شكر المنعم
٤٧	الفصل التاسع : في حكم الأشياء قبل الشرع
٥١	الفصل العاشر : في ضبط أبواب أصول الفقه
٥٥	الكلام في اللغات :

الباب الأول : في الأحكام الكلية للغات	٥٥
- النظر الأول : في البحث عن ماهية الكلام	٥٥
- النظر الثاني : في البحث عن الواضع	٥٧
- النظر الثالث : في البحث عن الموضوع	٦٤
- النظر الرابع : في البحث عن الموضوع له	٦٦
- النظر الخامس : فيما به يعرف كون اللفظ موضوعاً لمعناه	٦٩
الباب الثاني : في تقسيم الألفاظ	٧٦
- التقسيم الأول : للفظ باعتبار دلالاته على معناه	٧٦
- التقسيم الثاني : للفظ باعتبار دلالاته على لفظه	٨٤
الباب الثالث : في الأسماء المشتقة	٨٥
الباب الرابع : في أحكام الترادف والتوكيد	٩٣
الباب الخامس : في الإشتراك	٩٦
الباب السادس : في الحقيقة والمجاز :	١١١
- المقدمة	١١١
- القسم الأول : في أحكام الحقيقة	١١٧
- القسم الثاني : في المجاز	١٣٣
- القسم الثالث : في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز	١٤٧
الباب السابع : في التعارض الحاصل بين أحوال اللفظ	١٥١
الباب الثامن : في تفسير الحروف	١٦٠
الباب التاسع : في كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب رسوله	
على الأحكام	١٦٩
الكلام في النواهي	١٨٤
- المقدمة	١٨٤
- القسم الأول : في المباحث اللفظية	٢٠١
- القسم الثاني : في المسائل المعنوية	٢٧٣
- النظر الأول : في أقسام الوجوب	٢٧٣

٢٨٩	- النظر الثاني : في أحكام الوجوب
٣٠٢	- النظر الثالث : في المأمور به
٣٢٨	- النظر الرابع : في المأمور
٣٣٨	- القسم الثالث : في النواهي
٣٥٣	الكلام في العموم والخصوص :
٣٥٣	القسم الأول : في العموم
٣٥٣	- الشطر الأول : في ألفاظ العموم
٣٨٢	- الشطر الثاني : فيما ألحق بالعموم وليس منه
٣٩٦	القسم الثاني : في الخصوص
٤٠٦	القسم الثالث : فيما يقتضي تخصيص العموم
٤٠٦	- القول في الأدلة المتصلة
٤٠٦	١ - الباب الأول : في الاستثناء
٤٢٢	٢ - الباب الثاني : في التخصيص بالشرط
٤٢٥	٣ - الباب الثالث : في التخصيص بالغاية والصفة
٤٢٧	- القول في التخصيص بالأدلة المتصلة
٤٢٧	١ - الفصل الأول : في التخصيص بالعقل
٤٢٨	٢ - الفصل الثاني : في التخصيص بالحس
٤٢٨	٣ - الفصل الثالث : في تخصيص المقطوع بالمقطوع
٤٣٢	٤ - الفصل الرابع : في تخصيص المقطوع بالمظنون
٤٤٠	- القول في بناء العام على الخاص
٤٤٧	- القول فيما ظن أنه من مخصصات العموم مع أنه ليس كذلك
٤٥٧	القسم الرابع : في حمل المطلق على المقيد
٤٦١	النوع الرابع : في المجعل والمبين
٤٦١	- المقدمة
٤٦٣	- القسم الأول : في المجعل
٤٧٢	- القسم الثاني : في المبين

٤٧٧	- القسم الثالث : في وقت البيان
٤٩٨	- القسم الرابع : في المبين له
٥٠١	الكلام في الأفعال :
٥٠١	- القسم الأول : في وجوب التأسي برسول الله (ص)
٥١٤	- القسم الثاني : في التفريع على وجوب التأسي
٥١٨	- القسم الثالث : في تعبد الرسول (ص) بشرع من قبله ...
٥٢٥	الكلام في الناسخ والمنسوخ
٥٢٥	- القسم الأول : في حقيقة النسخ
٥٥٠	- القسم الثاني : في الناسخ والمنسوخ
٥٦٣	- القسم الثالث : فيما ظن أنه ناسخ وليس كذلك
	- القسم الرابع : في الطريق الذي به يعرف كون الناسخ
٥٧١	ناسخاً والمنسوخ منسوخاً
٥٧٥	الفهرس

